سلسلة المؤلفات العلمية (٧) إصداراتنا الرقمية (١٠٤)

مقاصد الشريعة
عند السادة الحنفية

ويليه

الفوائد الفريدة للمفتي
على عقود رسم المفتي

لمحمد أمين ابن عابدين
(١١٩٨-١٢٥٢هـ)

للأستاذ الدكتور

صلاح محمد أبو الحاج

عميد كلية الفقه الحنفي

بجامعة العلوم الإسلامية العالمية

عمان - الأردن



مركز أنوار العلماء للدراسات

مقاصد الشّريعة ....

....الفوائد الفريدة للمفتي



الطبعة الرقمية الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ مـ

إصدار

مركز أنوار العلماء للدراسات

التابع

لرابطة علماء الحنفية العالمية

World League of Hanafi Scholars

جوال 00962781408764

البريد الإلكتروني anwar_center1995@yahoo.com

مقاصد الشّريعة

عند السَّادة الحنفية

ويليه

الفوائد الفريدة للمفتي

على عقود رسم المفتي

لمحمد أمين ابن عابدين

(١١٩٨ـ ١٢٥٢هـ)

للأستاذ الدكتور صلاح محمد أبو الحاج

عميد كلية الفقه الحنفي

بجامعة العلوم الإسلامية العالمية

مركز أنوار العلماء للدراسات



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وأتمُّ الصَّلاة وأفضلُ التَّسليم على نبيّنا مُحمّد المبعوث بهذا الشَّرع القويم، الخالدِ إلى يوم الدِّين، لا تفنى أسرارُه، ولا تنتهي فوائدُه، ولا تنقضي عجائبُه، ولا تزول مقاصدُه، عَمَّ في الدُّنيا خيرُه، وانتشر في البلاد عدلُه، وعلى آله وصحبه وسَلَّم، تسليماً يوافي نعمه.

وبعدُ:

بدأ اهتمامي بالمقاصد الشَّرعية منذ عشر سنين عندما درَّست دورة في «مركز أنوار العلماء» عن المقاصد من «الموافقات» للشَّاطبيّ، فلاحظتُ فرقاً كبيراً بين ما يُقرِّره المعاصرون من المقاصد وبين ما يذكره الشَّاطبيّ، فهو يتكلَّم على تقرير علم أصول الفقه في كيفيّة بناء الأحكام، لا عن بناء الأحكام على الحِكَم والكليات.

وكتبتُ بعدها بحثاً محكّماً لمحاولةِ ضبطِ الأمر فيما يتعلَّقُ بالمقاصد، باسم «أنواع المقاصد عند الفقهاء والأصوليين»، فكانت المقاصد فيه على ثلاثة أنواع: مقاصدٌ متعلّقةٌ بالوسائل: كرسم المفتي، ووسائل متعلّقة بالمعاني

الرَّبانية: كأصول البناء للمسائل، ووسائل متعلِّقة بالغايات: كالكليات الخمسة.

وطُبع هذا البحث في آخر كتاب «إسعاد المفتي على شرح عقود رسم المفتي»، من أجل تدريسه في مرحلة البكالوريوس في كلية الفقه الحنفي.

وفي مرحلةِ الماجستير يوجد مساقٌ خاصٌّ بالمقاصد الشرعية، مما اقتضى أن نتوسَّعَ في الطَّرح فيما يتعلَّق بالمقاصد، بما يفي الغرض ويحقِّق المقصود، كما ظهر عند تدريس المادة، حيث طُرحت أفكار متعددة، وبدت أمور مختلفة، فكان لا بدّ من تقييدها لضبطها وفهمها.

فاستعنتُ بالله ﷻ للإعانةِ في تسهيل الأمر وتيسيره؛ للكتابة في الموضوع بما يُغني ويُشفي؛ لأنّ موضوعَ المقاصد غريبٌ في طرحه المعاصر عمّا عهدناه في كتب فقهائنا، والكلام فيه متباين تماماً بين المعاصرين والسَّابقين.

بل إنّه بهذه الكيفية غير معروف أبداً عند أئمتنا، ويكاد أن يكون أوَّل مَن عرضه بهذه الصّورة هو الطَّاهر ابنُ عاشور(١)، ثمّ توالت الكتابات فيه بعده بما لا يحصى.

---

(١) مآخذ على مقاصد ابن عاشور كتبتها الباحثة النجيبة ميساء الأمير:

إن البحث في علم المقاصد الإسلامية عند ابن عاشور متصل اتصالاً وثيقاً ببحث آخر له خطورة بالغة، وهو البحثُ في النِّظام الاجتماع الإسلامي، أو ما يُعرف بنظام الأمّة الاجتماعي.

ويرى ابن عاشور أنّ المشتغل بهذا البحث أحوج إلى قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه، فقرَّر أن يصحب معه علم المقاصد ظناً منه أنّه نجاةٌ للأمة وحفاظاً عليها من التَّشتت والضَّياع، إلا أنّه لم يصب، بل حاد وابتعد، وقمتُ بدراسة سريعة لكتابه: «مقاصد الشَّريعة الإسلامية»، مبيِّناً بعض المآخذ عليها، وجعلتها على محورين:

المحور الأوّل: التَّاريخ والمقاصد عند ابن عاشور:

١.رؤية ابن عاشور في المقاصد رؤية إصلاحية أدخلها في كلّ العلوم الإصلاحية والاجتماعية والدينية، مما جعلها رؤية عامّة عارية عن الفكر العميق والمنهج الدقيق بالبحث والتحقيق، فاعتراها الضعف والوهن، فعري البعد الديني من المقصد عنده.

٢.الفكر المقاصدي عند ابن عاشور وليد الاستبداد والظلم الواقع على بلاده، فكان يجد الملاذ والحلّ لإنهاء أزمة البلاد فيها، وهذا متمثل بقوله: «والمقصد من الكون والتشريع ـ الحرية والفطرة والمساواة ـ، فكانت المقاصد تلك من الطُّرق المتاحة أمامه حينذاك.

٣.تأثر ابن عاشور بالفكر التاريخي الغربي وخصوصاً الفرنسي، وبالكتب التّاريخية واللغة ومشى على خطاها، فلم ينقل عن علماء المذاهب، بل درس كتاب «المقدمة» لابن خلدون والنظام

للشيخ محمد جعيط وأمثالهم من علماء التاريخ، فمشى على خطاهم بالفكر والتَّفكير.

ويرد عليه: أنّ علم المقاصد الشَّرعيّة علم دينيّ بحت، يتناول مقاصد الشّارع من الأحكام الشرعية، شاملاً معها الوسائل إليها، وهذا العلم تدارسه أهل الاختصاص من أصحاب المذاهب، ومَن بعدهم ممَّن تبعهم، وقد بذلوا قصارى جهدهم لخدمة هذا الدين وبيان مقاصده وإن لم تكن كلمة المقاصد موجودةً بلفظها، إلا أنّها كانت تُراعى بعللها وفروعها، فعلى مَن يريد إخراجها أن يرجع لكلام الفقهاء.

المحور الثاني: الفقه ونظرية المقاصد عند ابن عاشور:

١. علم المقاصد عند ابن عاشور ما هو إلا بديل عن قصور الأمة وتراجعها؛ لاتباعها ما كان عليه الأقدمون من العلماء، قاصداً أئمتنا أصحاب المذاهب، فيعلق في كتابه المقاصد: «وأصبحنا نتابع ما وجدناه غير شاعرين ألحسن اتبعناه أم لقبح نبذناه»، وهذا محل نظر.

٢. لم ينظر ابنُ عاشور إلى التَّغيرات الدِّينية المتمثلة بتبدل الأعراف عند إنشاء علمه المقاصدي، بل جعله منسوباً إلى التَّغيرات الحاصلة في الأوضاع الاجتماعية والحضارية التي تتبدل وتتغير بتبدل الأزمان والأشخاص، وجعلها الحاكم بعلمه والمرجع بذلك.

ويرد عليه: أنه لم تكن مقاصده علماً راسخاً وثابتاً يُركن إليه، بل متقلباً بتقلب الأوضاع والبلاد، بخلاف الأعراف، فإن لها ضوابطها التي يحتكم اليها، وهي معتبرة بإجماع الفقهاء.

٣. رؤية ابن عاشور أن علم المقاصد، يوجد المذاهب الفقهية، ويقلل الخلاف، معللاً أنّ بناء الأحكام على مقاصدها أقرب وأصوب من بنائها على الأوصاف والعلل، ويحتجّ أنّ الخلاف القائم بين المذاهب جعل التآليف مختلطة، والتَّعليم نحوها، فتوارثت العقول ذلك الاختلال واعتادت التشتت.

ويرد عليه: أنّ خلافات الفقهاء الأجلاء رحمة بالأمة، وتيسيرٌ للعمل وتطبيقٌ للأحكام، وقبول لقول الآخر، وإيجاد حلول متنوعةً لقضايا الأفراد والجماعات، وإيجاد ثروة فقهية علمية لا مثيل له، فالاختلاف من أعظم أسرار هذا التَّشريع ومرونته وقابليته للاستمرار.

٤. جعل ابنُ عاشور في علمه المقاصدي أنّ طريقَه الاجتهاد المطلق والاستنباط من القرآن والسُّنة، فيكون ما يستنبطه بهذه المقاصد أساساً للتَّخريج، وبناء الأحكام الشَّرعية؛ لتكون نبراساً للمتفقهين في الدِّين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأمصار.

ويرد عليه: أنّ هذا لا يستقيم ولا تقبله الأذهان السَّليمة؛ لعدم استقامة الأفهام وتبدّلها

وتناقضها لاختلاف الأشخاص، وبهذا يكون للنَّصِّ الواحد مقاصد بعدد الفاهمين كلّ بعلمه لا يستطيع أحدٌ أن يُنكر على غيره، ولا يستقل برأيه، وهذا يدخلنا بحلقة مفرغة لا نكاد نخرج منها بحكم شرعي على اليقين.

٥.جعل ابنُ عاشور الحلّ الأمثل للحوادث والنَّوازل والمصالح الطارئة العلم المقاصدي، وكأنّما كان تأليفه للمقاصد استجابةً وتلبيةً للواقع ومستجداته، متجاوزاً بهذا الاختلافات في المسائل الشَّرعية وشذرات العلل فيها.

ونقل عن محمد جعيط المالكي، وقد أصدر كتابه قبل ابن عاشور مصرحاً: «ذلك أني لم أعثر في هذه الثروة العلمية، مع غزارة مادتها، وكثرة أنواعها، ووفرة عددها، على ديوان يجمع في مطاويه المقاصد الشرعية، ويفصح عن أسرار التشريع».

ويرد عليه: كيف لنا ونحن نملك العلم الوفير من قواعد وتأصيلات اجتهدها أئمتنا، مستخلصة من الفروع والمسائل، والبحث بالأوصاف والعلل والقياس وغيره، أن لا نجد حلاً للنَّوازل وأمثالها، بل كانت هي التَّرتيب على ما سبقها من المسائل؛ لوجود التَّرتيب والتّهذيب الذي بين أيدينا للقواعد والأصول، فيكون الأمر بالترتيب لا التنقيب .

٦.يعلق ابن عاشور على الفقه وأصوله والعمل بمسائله: أنه علمٌ ظنيٌّ لا يكاد يصل إلى القطع في فهم المسائل الشرعية ومسالك الاستدلال عليها، بل إنّ معظم مسائل الدين كما يُقرِّر في كتابه المقاصد لا ترجع الى حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع.

ويرد عليه: أن هذا دعوة صريحة وقوية إلى مراجعة مسائل أصول الفقه، وإخضاعها إلى النقد والنظر، وهذا تشكيك بعلوم الإسلام وأحكامه.

وظنية الأحكام إنما كانت لبنائها على اجتهادات الفقهاء لا يمنع وجوب العمل بها، بل وقع الإجماع على ذلك، كما أنّ الأحكام بظنيّتها أقوى وأمتن من حكم مداره على الشّكّ إن كان هذا مقصداً أم لا.

٧. يروم ابن عاشور من بحثه المقاصدي، بلوغ غاية كبرى تكون مقدمة وقاعدة لغيرها تتمثل في تحديد أصول جامعة لكليات الإسلام، إلا أنّها ليست الكليات التي قصدها الفقهاء أو الأصوليون لا القدامى ولا المتأخرون، (العقل والدين والنفس...)، فنراه يحيد عنها، ويبتعد كلّ البعد، موضحاً أنّ المقصد الكلي من الاسلام هو (حفظ نظام الأمة)، معتبراً ما يحققه من الكليات للإسلام كحفظ الفطرة والحرية والسماحة.

ويرد عليه:

أ.أنّ التَّشريع بجملة أحكامه وتطبيقها كان حافظاً وعاصماً للأمة ونظامها، واستدامة ذلك الحفظ قائم ما دام المسلم قائماً بشرعه ودينه، محافظاً على كليات الإسلام التي اتفق عليها علماؤنا.

ب.أن علم المقاصد لا يقتصر على الغايات المرجوّة من الأحكام الشرعية، بل هو علم يجمع المعنى الرباني والوسائل الموصلة لها، وهو علم قديم بأصله، إلا أن مصطلح المقاصد شاع استخدامها عند المعاصرين، فكانت المقاصد تُراعى وينظر اليها عند الفقهاء السابقين، لكن ليست بنظرة المعاصرين.

ج.أن علم المقاصد ليس علماً مستقلاً بذاته عن الفروع والعلل، بل هو علم قائم عليهما لا يفهم إلا من خلال استقراء كامل للمسائل والفروع، موضحاً الفقيه الأوصاف والعلل؛ ليعلم المقصود منها من غيرها.

د.أنّ الدِّينَ لا يُبنى على مقاصده، فهي أغلبية لا كلية، فمنها أحكام تعبدية خفي المقصد منها، فكانت مقصودة بذاتها، فلما غاب المقصد عن أحدها أصبحت لا تصلح للبناء.

ويرجع هذا النّظر من جديد عند المعاصرين لأمور، منها:

١. **التَّأثر بالفكر الغربي** الذي جعل المقصد من العيش هو اللَّذةُ والشَّهوةُ والمصلحةُ الدُّنيوية لا غير، ولا التفات منه إلى أمر الآخرة، والدِّين وسيلةٌ لتحقيق المصالح الدُّنيوية؛ لذلك كان اهتمام المعاصرين في المقاصد بما يحقِّق المصالح الدُّنيوية.

٢. **عدم دراسة الكتب الفقهية المذهبية أصلاً**، أو الاطلاع عليها بطريقة سطحية بلا تعمق في عللها ومباني مسائلها، وفي الحالتين لن نقدر على عيش الإسلام من خلالها، ولا الإفتاء بما يلزم الحياة المعاصرة منها، فاضطر المعاصرون إلى البحث عن بديل يحقِّق مرادهم، فوجدوا المقاصد والقواعد تصلح أن تكون مستنداً لهم.

وفي الحقيقة هي مقاصد وهمية وقواعد عمومية لا تصلح لبناء الأحكام عليها.

د.أنّ المذاهبَ الفقهيّة الأربعة بعلمها وعلمائها، المرجع الوحيد للمسلمين من أهل السنة والجماعة؛ لما لاقته من قبول وانتشار عبر الأزمان، فهم من بدؤوا السَّير العلمي المنهجي الصحيح، فنسير على خطاهم ولا نخرج عن طريقهم، وكلُّ جديدٍ لم نجده صريحاً في كتب الفقه، فإنّه يبنى على قواعدهم وأصولهم بما يتناسب مع زماننا.

هـ.أنّ المساسَ بالمذاهب الفقهية وأصحابها، إنّما هو مساسٌ بالدِّين؛ لأنّ الدِّين ما وصلنا إلا منهم، لا يكون منا إلا كل التكريم والتقدير، ونجعل مَن يخرج عنهم يخرج من دائرة الفقه والتحاكم.

٣.الاجتهادُ الجديدُ من الكتاب والسُّنة لمن لا يملك القدرة عليه؛ لأنّه لا يُمكن الاجتهاد إلا لمن ملك أسبابه وتوفرت فيه شروطه، فكان في النَّظر المقاصدي الجديد غنيةً عن شروط الاجتهاد؛ لأننا بمجرد أن نحدِّد مقاصد عامّة رأينا القرآن والسُّنة اهتما بها، فنجعلها أساساً نستند إليه في الاجتهاد؛ لذلك كان النَّظر المقاصدي المعاصر نظر اجتهاد مطلق.

وهذا فارقٌ كبيرٌ بين طرح هذا الكتاب وبين النَّظر المعاصر؛ لأنّ طرحَ هذا الكتاب للمقاصد كان من النظر الفقهي المذهبي الذي سارت عليه الأمّة على مدار تاريخها، وعاشت به الإسلام في حياتها دولاً وأفراداً ومجتمعات.

وكيف يُمكن الاجتهاد لمن لا يملك أصولاً في الاستنباط يقدر من خلالها أن يستخرج الأحكام من القرآن والسُّنة، وإنّما يتعلَّق بمصالح عقليّة، يُريد من خلالها أن ينسج شريعةً جديدة للمسلمين.

لذلك كان تقريرُ المقاصد من المعاصرين متعلِّقاً بالغايات من الكليات الخمسة: وهي حفظ الدين والنّفس والعقل والنَّسب والمال، وهذه إجمالاً لا نزاع فيها بين البشر، والكلّ يسعى لحفظها.

ولكن الميزة في الطَّريقة الصَّحيحة التي يسعى من خلالها لحفظها، وقد جاء الإسلام شريعةً كاملةً تحقِّق هذا المقصد العظيم، فلا يُمكن لنا أن نتحدَّثَ عن هذه الكليات بدون أن نتحدَّثَ عن ترتيب الشَّريعة في حفظها؛ لذلك ذكرنا أنّ المقاصدَ أنواع: وسائل ومعاني وغايات؛ ليتحقّق التَّكامل في النَّظر المقاصدي الشَّرعي، ولا نُغفل أدوات الشَّريعة في تحقيق هذه المقاصد.

ومن المعلوم لدى كلِّ عاقلٍ أنَّ الذِّهنَ البشريَ محدودُ القدرات، فإحاطتُه بالأمور إحاطةً تامةً غير متيسرة، وإلا لما احتجنا إلى الشَّريعة السَّماوية لتنظيم أمور حياتنا، فخالق هذا العقل أنزل له شريعة يسترشد بها في دنياه، وتوصله إلى النجاة في أُخراه، فإذا اعتمدنا في بيان الأحكام الشَّرعية على عقلنا، وما يرشدنا له من خير، لم يَعُد بيننا وبين غيرها ممن لم يسلم فرقٌ؛ لأنَّهم استرشدوا بعقولهم لبيان ما يصلح حياتهم، فكان ما نرى في عالمنا من الويلات.

لكننا نحن المسلمون نرى أنَّ المصلحة الحقيقية هي المصلحة التي يراها الشَّارع، وإن خالفت المصلحة العقلية؛ لأننا نعتقد أنَّ شريعتنا من خالق العقل وخالق كلّ شيء، وهو يعلم علماً أزلياً ما يُصلح حياتنا، وما فيه خيرنا، فدِينه حقّ وخير، بخلاف العقل، فإنَّه كثيراً ما يتوهم مصالح، وتكون في العاقبة مفاسد؛ لأنَّ المعيارَ الزَّمني للمصلحة مُكَوَّنٌ من الدُّنيا والآخرة، فكلّ عمل أثمرَ لصاحبه منفعةً وإن جاءت متأخّرة يُعتبر عملاً صالحاً، فليس من شرطِ المنفعةِ أن تكون دنيوية فحسب، بل تشمل الجانب الأُخروي أيضاً، وهو الأهمّ.

كما أنَّ قيمةَ المصلحة الشَّرعيّة لا تنحصر في اللَّذّة المادية، وإنَّما تشمل نوازع كلٍّ من الجسم والرُّوح، فمصلحةُ الدِّين أساسٌ للمصالح الأُخرى، ومقدَّمةٌ عليها، فيجب التَّضحية بما سواها مما قد يُعارضها من المصالح الأُخرى؛ إبقاءً لها وحفاظاً عليها.

وإنَّ المتابع للمجتهدين الجدد في كتاباتهم وكلامهم يجد أنَّهم يدورون في التحليل والتحريم على حسب ما تمليه عليهم عقولهم، فيعلِّلون ما يذهبون إليه من اختيارات واجتهادات إلى أنَّ المصلحة تقتضيه، وهم بذلك يريدون بناء الأحكام على المصلحة الدنيوية، فكأنَّ هذا القائل يرى أنَّه أدرى بمصالح العباد من خالقهم حتى يتصوَّرَ معارضة مصالحهم للأحكام التي دلَّت عليها أوامر الله المبلغة على لسان نبيه ﷺ.

وهذا أمرٌ في غاية الخطورة، فلا يصحّ للخبرات العادية أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد؛ إذ أنَّ المصلحةَ بحدِّ ذاتها ليست دليلاً مستقلاً من الأدلة الشَّرعية شأنها كالكتاب والسُّنة والإجماع والقياس حتى يصحّ بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها كما قد يتصورها أي باحث، وإنَّما هي معنى استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية: أي أننا رأينا من تتبع الأحكام الجزئية المختلفة قدراً كلياً مشتركاً بينها، هي القصد إلى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم.

فلا بُدّ إذاً أن يعرض نتاج خبرات النَّاس وتجاربهم وعلومهم على الشَّريعة، فإن كان بينها اتّفاق أخذ بها، وكانت الشريعة هي المُحَكَّمة في ذلك، وإن كان بينها تعارض بأن كان ما رآه الناس مصلحة يعاكس الشريعة وجب إهمال تلك المصلحة، أما إذا وجدنا أنَّ الشَّريعةَ غيرُ متعرّضة لهذه

التَّجارب والخبرات سلباً ولا إيجاباً، فإنَّه يستفاد منها، ويُمكن اعتبارها في حياة النَّاس(١).

وإنّ الصّرح الفقهي له ثلاثة محاور لا غنىٰ عنها، وهي الاستنباط والبناء والتطبيق، وهي مراحله الثلاثة، ففي الأول نستنبط الحكم من مصادره، وفي الثّاني نبني علىٰ ما استنبطناه بالتأصيل له والتّفريع عليه، وفي الثّالث نُطبق الحكم علىٰ الواقع.

وعلم المقاصد هو من الجانب التطبيقي للفقه، وإن كان له اتصال بأصول الاستنباط والبناء كما سيأتي، ولكن هذا الاستنباط والبناء ليس مقصوداً بذاته بقدر ما هو مقصود في تطبيقه.

وينبغي أن نُركز في أبحاث المقاصدية علىٰ أنواعه المتعددة، حتىٰ يكتمل طور هذا العلم، ويُصبح واضح المعالم يُمكن توظيفُه بطريقةٍ صحيحةٍ في تطبيقِ الشريعة عند الدارسين.

وسمّيت هذا الكتاب بـ:

«مقاصد الشّريعة عند السّادة الحنفية»

ونعرض أنواع المقاصد في تمهيدٍ وثلاثةِ فصولٍ.

(١) ينظر: ضوابط المصلحة ٦٠ـ٦٨.

فالتَّمهيد: في تعريف المقاصد ببيان المعنى اللغوي، واستعمال الحنفية لمصطلح «المقاصد» و«المقصود منه»، وتحقيق للمعنى الاصطلاحي، بحيث يشمل أنواع المقاصد.

والفصل الأوّل: في المقاصد المتعلّقة بالوسائل، ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: في أصول الاستنباط، ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: في المجتهد المطلق والمقاصد.

المطلب الثاني: في الاستحسان والمقاصد.

المطلب الثالث: في سدّ الذرائع والمقاصد.

المطلب الرابع: في المصلحة والمقاصد.

المبحث الثاني: في أصول التطبيق، ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأوَّل: في كيفية تكوين الملكة الفقهية.

المطلب الثاني: في وظائف المجتهد.

المطلب الثالث: في التقسيم الزمانيّ لطبقات المجتهدين.

المطلب الرابع: في قواعد رسم المفتي.

والفصل الثاني في المقاصد المتعلّقة بالمعاني الرَّبَّانيّة للتَّشريع، ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: في مقاصد مباني المسائل الفقهية.

والمبحث الثاني: في مقاصد مباني الأبواب الفقهية.

والفصل الثَّالثُ: في المقاصد المتعلِّقة بالغايات للأحكام الشَّرعيّة، ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: في حِكَم التشريع وفوائده.

والمبحث الثاني: في جلب المصالح ودرء المفاسد.

والمبحث الثالث: في الكليات الخمس.

والمبحث الرابع: في القواعد العامّة.

وأسأل الله ﷻ أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعنا به يوم نلقاه، وأن يكون بداية صحيحة لإصلاح الخطأ الشَّائع في علم المقاصد، وأن يرزقنا الصِّدق في القول والعمل، وأن يهدينا سبيله، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه

الأستاذ الدكتور صلاح محمد أبوالحاج

في صويلح، عمان، الأردن

بتاريخ ١٠ـ٩ـ ٢٠١٩م

تمهيد: في تعريف المقاصد:

أولاً: المعنى اللغوي:

المقاصد: من المَقْصِد، مصدرٌ ميميٌ من قَصَدْتُ الشَّيْءَ قَصْداً من بابِ ضَرَبَ، طَلَبْتُهُ بِعَيْنِهِ وإِلَيْهِ قَصْدِي ومَقْصِدِي(١).

قال ابنُ فارس(٢): «تدلُّ على إتيان الشَّيء وأمّه».

والقصد: استقامة الطريق، قال تعالى: **{وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ}** [النحل: ٩]: أَي على الله تَبْيِينُ الطريقِ المستقيمِ والدُّعَاءُ إِليه بالحُجَجِ والبَرَاهِينِ الواضِحةِ.

والقَصْدُ: الاعْتِمَادُ والأَمُّ، تقول: قَصَدَه وقَصَدَ لَهُ، وقَصَدَ إِلَيْهِ، بِمَعْنى يَقْصِدُه بِالْكَسْرِ، وكذا يَقْصِدُ له ويَقْصِد إِليه.

ومَواقِعها في كلامِ العرب: الاعتِزامُ والتَّوَجُّه والنُّهُودُ والنُّهوضُ نحو الشيْءِ، على اعتدالٍ كان ذلك أَو جَوْرٍ، هذا أَصلُه في الحقيقة، وإِن كان قد يُخَصُّ في بعضِ المَوَاضِع بقَصْدِ الاستقامَة دُونَ المَيْلِ(٣).

---

(١) ينظر: المصباح المنير٢: ٥٠٤.

(٢) في معجم مقاييس اللغة٥: ٩٥.

(٣) ينظر: تاج العروس٦: ٣٥ـ ٣٦.

فيكون معناه له: **التَّوجهُ للشيء واستقامة الطَّريق له واعتماده وأَمُّه وغايته:** أي توجَّه إليه وسلك الطَّريق المستقيم له واعتمده لتحقيق غايته ومراده، فيشتمل على نفس التَّوجه، وعلى نفس الطريق، وعلى نفس الغاية.

فيُمكن إطلاقُ المقاصد جمع مقصد في اللُّغة على التَّوجه، وعلى الطَّريق المستقيم، وعلى الغاية والمراد.

وهذه الاستعمالات اللغوية لمعنى المقاصد ملاحظة في المعنى الاصطلاحي لها ـ كما سيأتي ـ.

ثانياً: استعمال الحنفية لمصطلح «المقاصد» و«المقصود منه»:

من خلال التَّتبع والاستقراء في كتب الحنفية لاستعمال مصطلح «مقاصد»، و«المقصود منها»، نلحظ أنّ استعمالها كان بمعنى «غرض وأغراض»، وهو موافق للمعنى اللغوي من الغاية والمراد، فكان استعمالاً لغوياً.

ولكننا نجد أمراً لطيفاً إن دقَّقنا النَّظر وأمعناه، وهو أنّ الغرض جاء بمعنى الحكم، فالأصل والضابط والقاعدة كما سيأتي يتكون من علّة وحكمٍ، فتعلّقُهما ببعضهما ينتج أصلاً وضابطاً وقاعدةً، فمثلاً: البيع يفيد الملك، فالبيع علة أفادت حكماً، وهو الملك.

فكان ذكر المقصود ذكر لشطر الأصل والضابط والقاعدة؛ لأنَّ غرضَ العلّة تحقيق الحكم، وهو المقصودُ منها.

وبالتَّالي أصبح الأمر منضبطاً أننا لا نخرج في أحكامنا الشَّرعيّة عن الأصول والضَّوابط والقواعد التي استخرجها الفقهاء وبنوا عليها، فمنها ما هو خاصّ، فيسمى أصلاً مثلاً، ومنها ما هو عامّ، فيُسمى قاعدة مثلاً، ومنها ما يكون أصل بناء، ومنها ما يكون أصل تطبيق، ومنها ما يكون أصل استنباط ـ كما سيأتي ـ.

وتوضيحاً للأمر ذكرتُ تطبيقات على ذلك من أشهر كتب الحنفية، ومن أبوابها المختلفة حتى يستبين الأمر جلياً، وشرحتُها وأخرجتُ العلّة والحكم فيها، وبيَّنتُ أنّ الغرضَ جاء بمعنى الحكم في جميعها، على النَّحو الآتي:

١. «الأصل في الشّركة العموم؛ لأنّ المقصود منها تحصيل الرّبح....ومبنى الوكالة على الخصوص؛ لأنّ المقصود منها تملك العين لا تحصيل الرّبح منها، فلا بد فيها من التّخصيص»(١).

معناها: أنّ الغرض من الشّركة تحصيل الرّبح، فناسبها العموم في التّصرفات، والغرض من الوكالة ملك التصرف على الغير لا الربح، فناسبها الخصوص في التّصرف.

فكان تحصيل الرِّبح حكماً للشَّركة، بمعنى أنَّ علّة الشَّركة من مالٍ أو عملٍ أو ضمان تفيد تحصيل الرّبح.

---

(١) في البدائع ٦: ٥٧.

وكان ملكُ التَّصرُّف على الغير حكماً للوكالة، بمعنى أنّ علة الوكالة عامةً أو خاصةً تفيد ملك التصرف على غيره.

٢. «وُصف الاستياك بالخيرية مطلقاً من غير فصل بين المبلول وغير المبلول وبين أن يكون في أوّل النَّهار وآخره؛ لأنّ المقصود منه تطهير الفم فيستوي فيه المبلول وغيره أول النهار وآخره كالمضمضة»(١).

معناها: أنَّ الغرضَ من الاستياك تطهير الفم، فكان تطهير الفم حكماً للاستياك، بمعنى أن علة الاستياك مطلقاً صباحاً أو مساء تفيد تطهير الفم.

٣. «الأنف والأذن؛ فلأنّ المقصودَ منهما الجمال لا المنفعة، وذلك يوجد في الصَّغير بكماله كما يوجد في الكبير، وأمَّا الأعضاء التي يُقصد بها المنفعة، فلا يجب فيها أرشٌ كاملٌ حتى يعلم صحّتها، فإذا عَلِم ذلك فقد وُجِد تفويتُ منفعة الجنس في كلِّ واحدٍ من ذلك، فيجب فيه أرشٌ كاملٌ، فإذا لم يعلم يقع الشَّكُّ في وجود سبب وجوب كمال الأرش، فلا يجب بالشك»(٢).

معناها: أنّ الغرضَ من ظاهر الأنف والأذن هو تحقيق الجمال للوجه كما هو مقصود منه تحقيق منفعة السَّمع والشّمّ، فلو بقي السَّمع والشّمّ وقطع الأنف والأذن، فإنّه يدفع دية عن كل منهما، ولو زال الشم والسمع وبقي الأنف والأذن عليه دية أيضاً، فأراد بما سبق لزوم الدية بقطع الأنف والأذن

---

(١) في بدائع الصنائع ٢: ١٠٦.

(٢) في البدائع ٧: ٣٢٣.

لما فيهما من تحقيق الجمال.

وما كان غرضه الجمال لا ينتظر فيه حتى يظهر صحته كما في اللّسان لو قطع للصَّغير، لا يكون فيه ديةٌ كاملة؛ لأنّ غرضَه الكلام، ولا يُعرف هذا الصّغير هل يتكلّم أم لا.

وبالتَّالي كان الجمالُ حكماً للأنف والأذن، بمعنى أنّ علة الأنف والأذن تفيد الجمال، فقطع واحد منهما يوجب دية بلا انتظار لظهور صحّة السَّمع أو الشَّمّ.

٤. «نكاح المكرَه لا ينفذ ما وضع له من المقاصد المطلوبة منه؛ لأنّ حصولها بالدَّوام على النِّكاح، والقرار عليه»[1].

معناها: أنّ الغرضَ من النّكاح الدَّوام والقرار لتحصيل النّسل والمتعة وغيرها، فكان الدَّوام والقرار حكماً للنِّكاح الاختياري بخلاف الإجباري «الإكراه»؛ لفقده للرّضا، بمعنى أن علة النكاح تفيد المتعة والنَّسل إن كان مستقراً.

٥. «إن تزوج أُختين في عقدتين لا يدري أيتهما أُولى، لا يجوز له التَّحرِّي، بل يُفرّق بينه وبينهما؛ لأنّ نكاحَ إحداهما فاسدٌ بيقين، وهي مجهولةٌ، ولا يُتصوَّر حصول مقاصد النِّكاح من المجهولة، فلا بُدّ من التَّفريق»[1].

(١) في البدائع ٢: ٢٣٧.

معناها أنّ غرضَ النِّكاح تحصيل المتعة، ولا بُدّ أن تكون المرأةُ معلومةً حتى تحقق المتعة، والعقد على الأختين لا يجوز؛ لعدم جواز الجمع بينهما، فكان في حق إحداهما فاسد.

وكانت المتعةُ حكماً للنكاح من معلومة، بمعنى أنّ علة النِّكاح تفيد متعة المرأة المعيَّنة.

٦. «أصل السكنى أجناس معنى نظراً إلى اختلاف المقاصد، ووجوه السُّكنى، فيفوض الترجيح إلى القاضي، وله أن الاعتبار للمعنى، وهو المقصود، ويختلف ذلك باختلاف البلدان والمحال والجيران والقرب إلى المسجد والماء اختلافاً فاحشاً، فلا يُمكن التعديل في القسمة»[٢].

معناها: أنّ الغرضَ من القسمة بين الشُّركاء هو إعطاءُ كلّ نصيبه بالعدل، وهذا يقتضي التَّساوي بين الحصص، والقسمة في الدّور المختلفة لاختلاف البلاد أو المحال أو الجيران لا يتحقَّق العدل فيه بين الشركاء؛ لاختلاف أغراض الدُّور في السكنى؛ لتفاوت الميزات لكل واحدة؛ لذلك نفوض الأمر إلى القاضي، فإن كانت متساوية قسمها القاضي في بعضها البعض، وإن كانت مختلفةً ومتفاوتةً قَسَم كلَّ دار بينهم تحقيقاً للمساواة أو اعتبر القيمة مثلاً.

---

(١) في البدائع ٢: ٢٦٣.

(٢) في الهداية٩: ٤٢٨.

وبالتّالي كان تحقيق التَّساوي في الأنصبة حكماً للقسمة، بمعنى أن علة القسمة تفيد فرز الحصص بالعدل.

٧. «إذا استحلف الوالي رجلاً ليعلمنه بكلّ داعر دخل البلد، فهذا على حال ولايته خاصّة؛ لأنّ المقصودَ منه دفع شرّه، أو شرّ غيره بزجره، فلا يفيد فائدته بعد زوال سلطنته، والزَّوال بالموت»(١).

معناها: أنّ غرضَ القاضي من تحليفِ رجلٍ بأن يخبره بكلِّ فاسدٍ يدخل البلدة، هو دفع شرّ هذا الرَّجل أو شرّ غيره من الفاسدين، وهذا لا يتحقَّق إلا مع هذا القاضي؛ لأنّ كلَّ قاض له طريقتُه وأسلوبُه في الحكم، فلا يُفيدُ الإخبار بعد عزل هذا القاضي.

فكان دفعُ الشرّ غرضاً للاستحلاف بالإخبار بدخول الفاسد، بمعنى أنّ علة الاستحلاف بإخباره بدخول الفاسدين تفيد دفع شرهم في زمن ولاية القاضي.

٨. «شاةً لقصاب فقئت عينُها ففيها ما نقصها؛ لأن المقصود منها هو اللحم، فلا يعتبر إلا النقصان»(٢).

معناها: أنّ غرضَ القصاب من الشَّاة هو اللَّحم لا غير، فإن فُقئت عينُها لا يضرُّها إلا نقصان القيمة للشَّاة، وبالتَّالي تقيَّم غيرَ مفقوءة العين

(١) الهداية ٢: ٣٣٨.

(٢) الهداية ٤: ٤٨٢.

ومفقوءة العين، ويدفع فرق ما بينهما.

فكان اللحمُ حكماً لملك القصاب للشاة، بمعنى أن علة شاة القصاب تفيد اللحم.

٩. «المقصودُ من النّكاح ليس حصول المال ألبتة، بل فيه مقاصد تربو على المهر من الكمالات المطلوبة في الإختان ـ أي النَّسب ـ والعرائس، فيجوز أن يكون نظر الأب في الحطّ والزِّيادة إلى ذلك، ويجوز أن لا يكون، فكان النَّظرُ والضَّرر باطنين، فأُدير الحكمُ على الدَّليل، بخلاف البيع، فإنّ الماليةَ هي المقصودة في التَّصرُّفات المالية، فلم يكن في مقابلتها شيءٌ يُجبر به خلل الغبن الفاحش، حتى يقع التَّردُّد بين النَّظر والضرر، وأمَّا في غير الأب، فالدَّليل الدَّال على النَّظر معدوم»[1].

معناها: أنّ الغرضَ من النِّكاح تحقيق المتعة والنَّسب وغيرها، وهي مقصودةٌ من النِّكاح بخلاف المهر، فإنّه تبعٌ فيه؛ لذلك جاز للأب الزِّيادة والحطّ في المهر إن رأى تحقُّق مصالح أُخرى من النِّكاح، بخلاف البيع فإنّ الغرَض منه تحقيق المال، فلا يجوز للأب الزِّيادة والحطّ في مال الصَّغير؛ لأنّه ضررٌ محضٌ للصَّغير، وليس من المصلحة.

فكان تحقيقُ المتعة حكماً للنِّكاح أصالةً والمهر تبعاً، بمعنى أن علة النكاح تفيد المتعة قصداً، والمهر تبعاً.

---

(١) العناية٣: ٣٠٤.

١٠. «ويستقبل بالأذان والإقامة القبلة، وإن تَرَكَ الاستقبال جاز ويُكره؛ لأنّ المقصودَ منه الإعلام»[١].

معناها: أنّ الغرضَ من الأذان والإقامة هو الإعلام، فإن ترك الاستقبال بهما تحقق الإعلام لكنه أخلّ بسنة التّوجّه فيكره ذلك، فكان الإعلامُ حكماً للأذان والإقامة، بمعنى أنّ علة الأذان والإقامة تفيدُ الإعلام.

١١. «جاز للمضارب أن يشتري ويبيع ويسافر ويبضع ويودع ويوكل؛ لإطلاق العقد، ولأن المقصود منها الاسترباح، وهو لا يحصل إلا بالتجارة، فينتظم ما هو من صنع التجار والتوكيل والإبضاع والإيداع من صنعهم وعادتهم»[٢].

معناها: أنّ الغرضَ من المضاربة هو تحقيق الربح، وهذا يقتضي أن يملك المضارب أدواتها من البيع والشِّراء والسَّفر والإبضاع والوديعة والتَّوكيل؛ لأنّ هذه لوازم التّجارة، والمضاربة تجارة، فكان الاسترباحُ حكماً للمضاربة، بمعنى أنّ علة المضاربة تفيد الاسترباح.

١٢. «الكافرُ ليس بأهل لليمين؛ لأنّ المقصودَ منها البرّ تعظيماً لله تعالى، والكافرُ ليس من أهله؛ لأنّه هاتك حرمة الاسم بالكفر، والتَّعظيم مع الهتك لا يجتمعان، والبر لا يتحقَّق إلا من المعظم، بخلاف الاستحلاف في

(١) الجوهرة١: ٤٥.

(٢) الجوهرة١: ٢٩٢.

الخصومات؛ لأنّه أهل لمقصوده، وهو النكول أو الإقرار»[١].

معناها: أنّ غرضَ اليمين هو البرّ بها تعظيماً لله تعالى، والكفرُ بالله تركٌ للتَّعظيم أصلاً، فلا فائدة من تحليف الكافر؛ لعدم حرمة الله تعالى عنده.

وأمَّا الحلف في الخصومات والمنازعات أمام القاضي فالغرض منه هو أن يقرّ الحالف أو يَنْكُل، وهذا لا يختلف فيه المسلم عن الكافر؛ لذلك جاز تحليف الكافر فيها.

فكان البر باليمين تعظيماً لله تعالى حكماً لليمين، بمعنى أن علة اليمين تفيد البر.

وكان الإقرارُ والنكول في الخصومات حكماً للحلف، بمعنى أنّ الحلفَ يُفيد الإقرار أو النكول.

١٣. «اشتراط الكفالة؛ لأنّ المقصودَ منه الاستيثاق من أداء الثمن، فدفع الثمن فوراً تحصيل للمقصود بصورة أتم»[٢].

معناها: أنّ غرضَ الكفالة هو التَّوثيق بإيفاء الثَّمن، فإن دُفع الثمن حالاً لم يَعُدْ فائدة من الكفالة، فكانت الاستيثاق حكماً للكفالة، بمعنى أنّ علة الكفالة تفيد الاستيثاق.

---

(١) التبيين٣: ١١٤.

(٢) درر الحكام١: ١٥٨.

١٤. «الحدُّ حقُّ الله تعالىٰ؛ لأنّ المقصود منه إخلاء العالم عن الفساد، ولهذا لا يسقط بإسقاط العبد، فيستوفيه مَن هو نائب عن الشَّرع، وهو الإمامُ أو نائبه بخلاف التَّعزير»(١).

معناها: أنّ غرضَ إقامة الحدود هو إخلاء العالم عن الفساد، وهذا نفعٌ عامٌّ عُلِّق بالله ﷻ تعظيماً لشأنه، فلا يقدر العبد أن يُسقطَه، وتكون وظيفةُ إقامته للقاضي، بخلاف التَّعزير، فإنّه حقّ العبد، فيملك إقامته وإسقاطه.

فكان إخلاء العالم عن الفساد حكماً لإقامة الحدود، بمعنىٰ أن علة إقامة الحدود تفيد إخلاء العالم عن الفساد.

١٥. «ولا ينبغي أن يكون القاضي فظّاً غليظاً جباراً عنيداً؛ لأنّ المقصودَ منه، وهو إيصالُ الحقوق إلىٰ أهلها، ولا يحصل به»(٢).

معناها: أنّ غرضَ القضاء هو إيصالُ الحقوق إلىٰ أصحابها، فلا بُدّ أن تتوفرَ في القاضي صفات تؤهله لتحقيق ذلك، ومنها أن لا يكون فَظّاً ولا غليظاً ولا جباراً ولا عنيداً، فإنّها مانعةٌ من مقصود القضاء.

فكان إيصال الحقوق لأهلها حكماً للقضاء، بمعنىٰ أنّ علة القضاء تفيد إيصال الحقوق لأهلها.

---

(١) البحر٥: ١٠.

(٢) البحر٦: ٢٨٧.

١٦.«ووقت العزاء من حين يموت إلى ثلاثة أيّام، وأوَّلها أفضل، وتُكره بعدها؛ لأنّها تُجدد الحزن، وهو خلافُ المقصود منها؛ لأنّ المقصودَ منها ذكر ما يُسلي صاحب الميت، ويخفف حزنه ويحضه على الصبر»[1].

معناها: أنّ غرضَ إقامة العزاء هي تسليةُ أهل الميت، والتَّخفيفُ من حزنهم، وحضُّهم على الصَّبر على مصابهم، ويتحقق مثل هذا في ثلاثة أيّام، فإن زادت عنها كانت عبئاً عليهم في التَّكاليف وفي تجديد الحزن، ففات الغرض من جوازها.

فكان تسلية أهل الميت حكماً لإقامة العزاء، بمعنى أنّ علّة إقامة العزاء تفيد تسلية أهل الميت.

١٧.«إذا تعارض عبارتان في كلام الواقف إحداهما، تقتضي حرمان بعض الموقوف عليهم، والأخرى تقتضي عدمه، فالأقرب إلى مقاصد الواقفين أنهم لا يقصدون حرمان أحدٍ من ذريتهم، فيترجَّح الكلام الثَّاني؛ لأنّ الحرمانَ ليس من مقاصد الواقفين غالباً، فكأنّ الواقف رجع عن الشَّرط الأوَّل؛ لما لزم منه حرمان بعض ذريته»[2].

معناها: أنّ غرضَ الواقفين عادةً نفع الموقوف عليهم لا سيما إن كانوا من ورثتهم وعدم حرمانهم، فإذا تعارضت عبارات الواقف بين الحرمان

---

(١) حاشية الطحطاوي١: ٦١٨.

(٢) العقود الدرية١: ١٤٠.

وغيره، يرجح عدم الحرمان؛ لأنّ غرض الوارثين عدم الحرمان.

فكان نفعُ الموقوف عليهم عادةً حكماً للوقف، بمعنى أن علّة الوقف تفيد نفع الموقوف عليهم جميعاً.

ثالثاً: المعنى الاصطلاحي:

كانت العنايةُ بفكرة المقاصد كبيرةً جداً في هذا الزَّمان، إلا أنني لم أقف على تعريفٍ واحدٍ لها مع كثرةِ الكلام فيها، فيمكن لأنّ طريقةَ النَّظر مختلفة بين هذا الكتاب في المقاصد وبين الكتب الأُخرى؛ إذ أنّ الكتب الأخرى تنظر للمقاصد بنظرة الاجتهاد المطلق بالرجوع للكتاب والسنة، وهذا الكتاب يتعامل معها بطريق المذاهب الفقهية في فهم القرآن والسنة، فكانت طريقة التعامل مختلفة تماماً.

ففي الطَّريقةِ الأُولى بقي الأمر مجرد ثقافة وأوهام وخيالات لا يُمكن ضبطها؛ لعدم وجود مجتهدين مطلقين في هذا العصر يقدرون على القيام بهذا الدَّور.

وفي الطَّريقة الثَّانية كان الأمرُ علماً منضبطاً؛ لأنّه يرجع إلى علوم فقهية مستقرّة، يخرج منها ما تقرّر عند أهل الاجتهاد المطلقين والمذهبيين فيما يتعلَّق بالمقاصد، وينظمها في سلكٍ واحدٍ.

وينبغي أن تكون المقاصدُ من الجانب التَّطبيقي للفقه، المسمّىٰ بعلم «رسم المفتي»، رغم أنّ الكلامَ فيه سيمثل جوانب الفقه الثَّلاثة، وهي الاستنباطيّ والبنائيّ والتطبيقيّ.

ولكن الكلام في المقاصد عن الجانبين الأُخريين هو لتوضيح كيف يُمكن أن يطبق الفقه من خلالها، فهي ليست مقصودةً فيه بذاتها، وإنّما يُستفاد منها كوسيلة للتَّوصل للمقاصد وفهم الفقه وتطبيقه.

وإخراجاً للمقاصد من النَّظريّة إلىٰ التَّطبيق ومن الثَّقافة إلىٰ العلم، سيكون عرضها بطريقةٍ علميةٍ متفقةٍ مع قواعد الفقهاء، وذلك من خلال الأصول المختلفة المشتملة علىٰ العللِ والشُّروطِ وأحكامها، كما سبق.

وهذا يستلزم أن يكون تعريف المقاصد الاصطلاحي شاملاً للمراحل الثَّلاثة من وسائل وطرق وغايات، علىٰ النَّحو الآتي:

هي المعاني الرَّبانيّة للتَّشريع والغاياتُ من الأحكام والوسائل لتطبيقها.

فيشتمل هذا التعريف علىٰ ثلاثة أمور، وهي:

١. **الوسائل لتطبيق الأحكام**، وتحتوي علىٰ: أصول التطبيق «رسم المفتي»، ونخص بالتفصيل منها: الملكة الفقهية، وأصول الاستنباط للمجتهد المطلق بقواعده المختلفة كالاستحسان والقياس والدلالات، وسد الذرائع والمصالح المرسلة عند المالكية.

٢.**المعاني الرَّبَّاينة للتَّشريع**، وتحتوي على: أصول البناء من مبنى المسألة ومبنى الباب.

٣.**الغايات للأحكام**، وتحتوي على: حِكَم التشريع وفوائده، وجلب المصالح وحفظ الكليّات الخمس، والقواعد الفقهية الكلية، وغيرها.

وعرَّفت المقاصد بهذا التَّعريف؛ لموافقته لاستخدام السَّلف والخلف لهذا المصطلح، ولاستيعابه للمقاصد المذكورة في كتب الأصول والفروع، فكان أولى من تعريف المعاصرين المقتصر على الغايات فحسب؛ لمنافاته لحقيقتها، وعدم شموله لأنواعها المختلفة، واقتصاره على بعضها دون بعض، ممَّا سبب إرباكاً كبيراً في النظر للشَّريعة وطريقة التعامل معها وفهم أحكامها، وانحرافاً واضحاً في مسلكها، وطعناً بيِّناً في علماءِ الأُمَّة وكُتبها، وليس هذا محلاً للمناقشة فيها.

ولا شَكَّ أنَّ ما كان موافقاً لما سار عليه علماء الأمّة في كتبهم، وشاملاً لاستخداماتهم، وقادراً على تفسير نصوصهم المختلفة، ومستوعباً لعلومهم المتنوعة أولى بالاتباع؛ لأنّ هذه الأمة محفوظة بسيرها وسلوكها: **{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون}** الحجر: ٩، فكلُّ ما كان مطابقاً لسير الأمّة فهو المعتبر، وسواه المتروك حتى نكون مُصدِّقين للقرآن.

وسيكون عرض مادة الكتاب في ثلاثة فصول مستفادة من الجوانب الثَّلاثة التي اشتمل عليها التعريف على النحو الآتي:

الفصل الأوّل
المقاصد المتعلّقة بالوسائل

إنّ ما سَبَقَ تأصيله من أنّ المقاصدَ ملحقةٌ برسم المفتي، وهي تمثلُ الجانب التَّطبيقيّ للفقه، يتطلب التكلّم عن أبرز قواعد رسم المفتي وموضوعاته، التي تظهر جلياً أن علم الرسم للفقه بمثابة الروح للجسد، فهو الأداة أن نعيش ونطبق الفقه في واقعنا بما يُناسب حياتنا، بلا تعارض ولا تناقض.

فقواعد الرَّسم تجعل الفقه مرناً ميسوراً لَمَن أراده أفراداً وجماعات ودولاً؛ لأنها تمثل أصول تطبيق الفقه والعمل به، وتقدِّمه كنظام قادر على مواكبة التَّطوُّرات والأحداث الحياتيةالمتجدِّدة، ويُراعي حال الإنسان وظروفه المتعدِّدة، فكان هو الوسيلة لعيش الإسلام.

وقبل أن نشرعَ بطرح مباحث الرَّسم نتكلم في مبحث مستقل عن أُصول الاستنباطِ التي يعتمد عليها المجتهدُ المطلق في استنباطِ الأحكام؛ لأنّها تُعَدُّ من الوسائل لتعرف الأحكام واستخراجها.

ونعرض أثناء الكلام عليها ما قَرُبَ منها بالمعنى، فنتوسّع بالكلام عن أصل الإعانة على الحرام الذي يُبيّن منهج الحنفية في التَّعامل مع بحث سدِّ الذَّرائع المشهور في هذا الزَّمان عند الحديث عن المقاصد.

ونُبيّن المقصود بالمصلحة العقلية والشرعية عند ذكر المصلحة المرسلة التي تقترن بذكر المقاصد عند المعاصرين.

* * *

المبحث الأوّل
في أصول الاستنباط

لما كانت نظرة المعاصرين للمقاصد بنظر المجتهد المطلق من خلال الرجوع للكتاب والسُّنة ابتداءً لاستخراج الأحكام.

ومعلومٌ أنّ أصول الفقه تمثل أداة المجتهد المطلق في استخراج الأحكام، فهي القواعد التي يستنبط بها الأحكام من القرآن والسنة، بخلاف القواعد الفقهية، فإنها يستنبط منها الأحكام.

وهي تمثّلُ مرحلةً تاليةً، فأوَّل الأمر يقوم المجتهد المطلق ممن بلغ مبلغاً كبيراً في العلم بحيث كوَّن أصولا للفقه خاصّة به يعتمد عليها لاستنباط الأحكام، حيث يطبق هذه الأصول على الكتاب والسُّنة والآثار، ويستنبط منها القواعد الفقهية التي تعتبر خلاصة وعصارة ما في القرآن والسنة من قواعد فقهية يبتنى عليها الأحكام.

فأصول الفقه استنبط بها القواعد الفقهية من القرآن والسنة والآثار، والقواعد يستنبط منها الفروع الفقهية، ففي الاجتهاد المذهبي نكمل مراحل الفقه التي بدأ بها أئمتنا من السلف، حيث استخرجوا لنا القواعد، فنستمر

على طريقتهم بالاستفادة من تراثهم بالرجوع لهذه القواعد لمعرفة كل ما يستجد من أحكام، كما سنلاحظ ذلك في الفصل الثاني.

فمَن أراد من المعاصرين أن يمارس الاجتهاد المطلق من جديد، فشرطه أن يُكوِّن أصول فقه خاصّة به، ولم نر أحداً قادراً على ذلك بعد القرن الثالث، كما يلاحظ من الاستقراء التاريخي، إلا ما فعله ابنُ حزم الظَّاهريّ.

ومعلومٌ أن ما أتى به في غاية الغرابة، فقد ألغى الأداة الرئيسية في الاجتهاد عند الفقهاء، وهي القياس، وعندما تكلم في الإجماع أوصل عدد المجتهدين ما يقارب (١٥٠) مجتهداً من الصحابة ﷺ، فأدخل فيهم كلَّ مَن رُوي عن الحديث والحديثين، وذَكَر منهم ماعز والغامدية.

ولم يبق بين يديه إلا الفهم الظاهري للقرآن والسنة، بلا ضابط، حتى رُوي عنه العجب العجاب من المسائل الغريبة كمسألة عدم تنجّس الماء بالبول في إناء ثمّ إراقته في الماء، بخلاف ما إذا بال في الماء مباشرةً، تمسكاً بظاهر حديث: «لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم»[١]، ومسألة جواز النَّظر لجميع بدن المرأة ما عدا السَّوأتين لَمن أراد أن يخطبها؛ لقوله ﷺ: «أُنظر إليها فإنّه أحرى أن يؤدم بينكما»[٢].

---

(١) في صحيح البخاري ١: ٩٤، وصحيح مسلم ١: ٢٣٥.

(٢) في صحيح ابن حبان ٩: ٣٥١، والمنتقى ١: ١٧٠، والمستدرك ٢: ١٧٩، وجامع الترمذي ٣: ٣٩٧، وسنن الدارمي ٢: ١٨٠، وغيرها.

لذلك وجدنا عامّة علماء عصره يرمونه عن قوس واحدةٍ، ويردون كلامه، ولا يقبلونه كابن العربي المالكيّ وأبي الوليد الباجي وابن النديم.

وذكرت هذا لأبين أنّ مَن سلك مسلكاً مخالفاً للمذاهب الأربعة في الفقه، فلن يكون قادراً على استخراج قواعد أصولية تمكنه من الاجتهاد، كما لاحظنا في حال ابن حزم، وبالتالي سيأتينا بأقوال فقهية في غاية الشناعة كما سبق.

وهذا يؤكد ما قُرِّر سابقاً من أنّ الأمة لم تعرف مجتهدين مطلقين بعد عصر الاجتهاد المطلق؛ لفقد شروطه وأدواته فيهم.

وبالتَّالي فإن فعل المعاصرين للاجتهاد المطلق من جديد هو عبث بالدِّين؛ لأننا لم نر أحداً منهم يخرج لنا كتاباً في أصول الفقه يُبيِّن لنا منهجه فيه في الاستنباط، وأحسن أحوال بعضهم ممن ألفوا في أصول الفقه أن يجمعوا شيئاً من هنا وشيئاً من هناك من أصول الفقه عند المذاهب الأربعة، يعرضون فيها أصول الفقه بطريقةٍ جديدةٍ أضاعوا فيها أصول الفقه، فإن لم يكونوا قادرين على عرض أصول فقهٍ موجودةٍ مدونةٍ ومحقّقةٍ، فكيف يكونوا قادرين على إنتاج أصول فقهٍ جديدةٍ يُستنبط بها الأحكام.

ولو سَلَّمنا بقدرة المعاصرين على استخراج أصول فقه، ووصولهم إلى درجة الاجتهاد المطلق، فإن الواجب عليهم أن يستخرجوا قواعد فقهيةً من القرآن والسنة كما فعل سلفنا، وهذا أمر تم وانتهى على أكمل وجه.

فأي فائدة من ذلك إلا إضاعة الوقت وإهدار جهود وطاقات الأمّة فيما لا نفع فيه، فإن كان مسلكهم صحيحاً، فإنهم سيأتون بقواعد مثل القواعد التي أتى بها السّابقون؛ لأنّ كلّ وجوه الاستنباط والبناء والتَّخريج في القرآن والسُّنة استوعبت بحيث لا يُمكن الزِّيادة عليها مطلقاً؛ لأنّ علماءَ استمروا ينظروا ويتأملوا في القرآن والسُّنة لاستخراج وجوهِ بناء الأحكام أربعة قرون حتى استوعبوها كاملةً، ومَن يُنكر هذا فعليه أن يأتينا بوجهٍ واحدٍ من الوجوهِ الصَّحيحة التي قد فاتتهم.

فإن كان ما يأتون به أتى به السَّابقون على أكمل صورة، فما الفائدة حينئذٍ من هذا الجهد والعمل، إلا تشتيت الأمّة وإضاعتها.

ولو فعلوه وكان صحيحاً عليهم بعده أن ينظروا في هذه القواعد لاستخراج الأحكام المستجدة في حياة النَّاس، فإذاً بعد قيامهم بالمرحلة الأولى من الاستنباط للقواعد عليهم أن يقوموا بالمرحلة الثانية من استخراج الفروع، ولن يتسع عمرهم ووقتهم لذلك.

ورجوعهم للمذاهب الفقهية معناها الرُّجوع للقواعد التي تقرَّرت للعمل بها واستخراج ما يلزم في زماننا من فروع مستجدة في كافة مناحي الحياة، ومن ثمّ مراعاة المرحلة الثالثة، وهي التثبت من صلاحية هذه الفروع للتطبيق في الحياة العملية في حياتنا من خلال أصول التطبيق.

إذاً دعوةُ الرُّجوع للمذاهب الفقهية هي الدعوةُ الحقيقيةُ للاجتهادِ بطريقةٍ صحيحةٍ من تطبيق قواعد العلم ومعرفة المستجدات من خلالها،

ودعوة الاجتهاد المطلق في زماننا هي الدعوة لإيقاف الاجتهاد وإغلاق بابه؛ لعدم قدرة أحد على القيام به، وبالتَّالي توقف الشَّريعة عن معالجة المسائل المستجدة في السياسة والاقتصاد وغيرها.

وهذا ما وقعنا فيه في الواقع من حيث لا ندري، فيكاد أن يكون أخطر ما أصاب الشَّريعة في زماننا هي هذه الدَّعوة العريضة للاجتهاد من جديد في القرآن والسنة، فكانت سبباً رئيسياً في تنحية الإسلام عن الحياة العملية للمسلمين؛ لعدم القدرة على تقديم إسلام عمليٍّ سياسياً واقتصادياً يحلّ مشكلات المجتمعات، ويُلبي رغبات الناس.

لذلك كثرت الحلول لمواجهة هذا التَّحدي للإسلام والمسلمين، فظهرت المدرسة الإصلاحية العقلية العاجزة عن فهم الفقه المذهبي وقواعده؛ لعدم دراستهم له، واهتموا بما يعرف بعلم القواعد الفقهية وعلم المقاصد محاولةً منهم أن يقولوا: إننا بهم نقدر أن نجعل الإسلام يجاري الحياة المعاصرة.

لكنهم تكلموا في المقاصد والقواعد بلا ضابطٍ وبنفس الاجتهاد المطلق، فما تكلموا به هو مجرد أهواء لا تمت للشريعة البتة، وإنما هي خواطر لهم لا تعدّ علماً لعدم انضباطها، وتجاوز الأمر حدوده، فلم يبقوا حراماً إلا وأحلوه، فأضاعوا الشريعة وضيّعوا المسلمين.

لذلك كان لزاماً بعد مرور هذه الحقبة من الزَّمان في هذا التيه أن يُعاد النَّظر من جديد، في فهم سليم مستقيم للشَّريعة كما ورثناها عن سلفنا

وخلفنا، وأن يضبط الكلام في علم المقاصد وعلم القواعد بما يعيد الأمور إلى نصابها، ونسأل الله تعالى أن يُمكننا من ذلك في هذا الكتاب في علم المقاصد، كما فعلنا ذلك في علم القواعد في كتاب خاصّ.

* * *

المطلب الأوّل: المجتهد المطلق والمقاصد:

إنّ المجتهدَ المطلقَ مَن قَدِرَ على إظهار أصول فقه خاصّة به، يستخرج بها الأحكام.

وتقرير أصول الفقه هو اجتهادٌ من المجتهد في الأصول التي يرى أنّها أنسب وأفضل للاستنباط في نظره.

وهذه الأصولُ هي الأداة والوسيلة للتّأمُّلات الفقهيّة في الآيات والأحاديث في استخراج المعاني التي تصلح أن تكون مقاصد للشَّارع الحكيم في بناء الأحكام الشَّرعيّة.

فالمعاني الرَّبانية التي أدار الشَّارع عليها الأحكام الشَّرعيّة طريقةُ معرفتها هو أصول الفقه المستعملة من قبل المجتهد المطلق، وبالتَّالي اعتبرت أصول الفقه من وسائل المقاصد، ولا نقصد باباً دون باب من أصول الفقه، وإنّما يشمل هذا جميع أبواب أصول الفقه.

بسبب أنّ أصول الفقه هي قواعد اجتهادية أُصولية استخرجها المجتهد المطلق من قواعد المعقول واللغة والقرآن والسُّنة؛ ليستنبط بها الأحكام من القرآن والسُّنة، فكان هي مقاصد كوسائل للوصول للمعاني الرَّبّانيّة؛ لأنّ المعاني الرَّبّانيّة تَوصَّلَ لها المجتهد المطلق من القرآن والسنة والآثار بإعمال عقله بالاستناد إلى أصول الفقه، وصارت مرعيةً في استنباط الأحكام الشَّرعية، وبيان مراد الشارع، ومقاصد الشريعة.

فكذلك أصول الفقه استخرجها المجتهد بإعمال عقله في قواعد المنقول والمعقول والواقع، بعد جمعه لعلوم الاجتهاد الكبيرة، فاستخرج أصولاً يستطيع من خلالها فهم الشَّريعة الحكيمة.

فكلٌّ من المعاني الرَّبانية وأصول الاستنباط هي اجتهادٌ من المجتهد المطلق بعد جمعه لشتات العلوم والوقوف على أُسسها، ولكن أصول الفقه تسبق المعاني الرَّبانيّة في الاجتهاد، وهي أداةٌ لاستخراجها.

والمقصودُ من هذا كما أننا رضينا بأن يكون ما فهمه المجتهد المطلق من معاني مستخرجة من القرآن والسنة، هي معاني ربانية تُبنى عليها الشَّريعة، واعتبرت مقاصد له، فعلينا أن نقبل أن ما فهمه المجتهد المطلق من قواعد أصولية لها اعتبارها المقاصدي في أن تعتبر نوعاً من المقاصد الشَّرعيّة؛ لأنَّ كلاً منهما مستخرجٌ بفهم المجتهد المطلق، وكلٌّ منهما يُراد به فهم الشَّريعة وتطبيقها في حياة المسلمين على ما يريده الله ورسوله ﷺ.

ولكن نعتبر أصول الاستنباط من مقاصد الوسائل ونعتبر أصول البناء من مقاصد المعاني الرَّبّانيّة، فكلٌّ منهما مقاصد، لكن له وظيفته المختلفة عن الآخر، والكلُّ يُوصلنا إلى فهم سليمٍ للشَّريعة.

قال ابنُ عاشور[1]: «خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارسة أو المملولة، ترسُبُ في أواخر كُتُب الأصول،

(١) في مقاصد الشريعة ص ٦.

لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سآمة، ولا المتعلمون، إلا الذين رزقوا الصَّبر علىٰ الإدامة، فبقيت ضئيلة ومنسية، وهي بأن تعدَّ في علم المقاصد حَرِية، وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسائل العلة، ومبحث المصالح المرسلة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق علىٰ المقيد إذا اتحد الموجِب والموجَب أو اختلفا».

فهذا صريحٌ من ابن عاشور في تقرير ما سبق ذكره، حيث عدّ مسالك العلّة والمصالح والتَّواتر والمعلوم بالضَّرورة وحمل المطلق علىٰ المقيد من المقاصد، فدخول هذه يعني دخول غيرها من الدَّلالات والإجماع والاستحسان والمشهور وغيرها من المباحث الأصولية، وبالتَّالي تُعَدُّ جميع قواعد أُصول الفقه من مقاصد الوسائل.

* * *

المطلب الثّاني: الاستحسان والمقاصد:

لا نُبالغ إن قلنا: إنّ الاستحسان هو أكبر أداة عند الحنفية؛ لتحقيق مقاصد الشَّريعة في حفظ الكليات الخمس والمصالح للعباد ورفع الحرج والمشقة عنهم، فكلّ القواعد التي أثناء تطبيقها أخرجت الشَّريعة عن نظامها في تحقيق مصالح العباد عُدل عنه إلى غيرها من القواعد التي تحقق مقاصد الشارع في كلِّ باب، ويُسمّى هذا العدول من قاعدة إلى أُخرى استحساناً.

وعرّف الاستحسان بأنّه عدولُ المجتهد عن قياس جليٍّ إلى قياس خفيٍّ، أو عدول المجتهد عن حكم كلِّي إلى حكم استثنائي بدليل انقدح في عقله رجح له هذا العدول[1].

فالقياس هو القواعد التي تسير عليها المسائل في الأبواب المختلفة، والاستحسان هو الاستثناء من هذه الأبواب سواء بالنص من القرآن أو السنة أو القياس أو الإجماع أو الضرورة أو العرف أو غيرها.

فكان الاستحسانُ هو المنقذُ من غلو القياس، والميسرُ للتطبيق فيما تعسَّر بالقواعد؛ لأنَّ العلم لا بدّ فيه من قواعد يحتكم لها، والتزام هذه القواعد مطلقاً موقع في حرج عظيم، فالاستحسانُ يكون المخرج للخروج ممَّا عَسُرَ العمل به قياساً، بأن نعمل به استحساناً.

---

(١) ينظر: المدخل إلى دراسة الفقه ص٦٩.

وللاستحسان أنواع ثلاثة:

وهـي الاستنباط والبنـاء والإفتـاء، فعنـدما تتأمَّـل مـا سـبب هـذا الاستحسان في مسألةٍ ما، فإنَّك تلاحظ أنَّه لا يخرج عن هـذه المعـاني الثَّلاثـة لقادح انقدح في ذهن المجتهد تقوَّىٰ به الاستحسان ـ وهـو الاستثناء لهـذه المسألة ـ علىٰ القياس، وهو الشَّائع في نظير هذه المسألة علىٰ النَّحو الآتي:

١. استحسانٌ بأصول الاستنباط:

فالاستنباط يتحدّث عن كيفيّة استخراج الحكم الشَّرعيّ مـن الآيـات والأحاديث النَّبوية، وهو المعروف بعلم أصول الفقه.

ويكون بترك دليل جزئيٍّ وهو آيةٌ أو حديثٌ أو أثرٌ في مقابـل آيـاتٍ أو أحاديث أو آثار لأحقِّيَّته للحكم بها دون غيرها تظهر في ذهن المجتهد.

ويُعبّر عنه بأنَّه تخصيص الحكم بالنَّص مع وجود العلَّة، وهـو أن يثبـت نصٌّ عن الشَّارع يوجب ردّ القياس، ومن أمثلته:

ـ مسألة: جواز السَّلم؛ لقوله ﷺ: «مَن أسلف فليسلف في كيل معلـوم، ووزن معلوم، إلىٰ أجل معلوم»(١)، فالحديث يدلّ علىٰ جواز السَّـلَم وإن كـان المباعُ معدوماً، والقاعدةُ المانعةُ هي قوله ﷺ: «ولا تبع ما ليس عندك»(٢)، فهنا

(١) سبق تخريجه.

(٢) في موطأ مالك ٢: ٦٤٢، وسنن داود٢: ٣٠٥، وسنن الترمذي٣: ٥٣٤، وصححه.

استثنى السَّلم من هذه القاعدة، فكان الاستحسان محققاً لمقصد الشَّارع الحكيم من تجويز السَّلم؛ لحاجة الناس إليه؛ لما فيه من المصلحة لهم؛ لأنَّ أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها؛ لتكمل وقد تعوزهم النفقة فجوز لهم السلم؛ ليرتفقوا ويرتفق المسلم بالاسترخاص[1]

ـ **مسألة:** صحّة الصِّيام مع الأكل أو الشُّرب ناسياً، قال ﷺ: «مَن أكل أو شرب ناسياً فلا يفطر، فإنَّما هو رزق رزقه الله»[2]، فإنَّ القياس كان يوجب الإفطار؛ لأنَّه يكون مما يدخل إلى الجوف المعتبر من منفذ معتبر وقد حصل، ولكن رد الإمام أبو حنيفة القياس لهذه الرِّواية كما نُقِل عنه.

فتحقق مقصد الشَّريعة بالاستحسان في صحّة صيام النَّاسي رفعاً للحرج عن المسلمين.

ـ **مسألة:** الاستصناع فترك القياس لانعقاد الإجماع على غير ما يؤدِّي إليه القياس، وذلك كانعقاد إجماع المسلمين على صحّة عقد الاستصناع لتعامل النَّاس فيه من زمن رسول الله ﷺ إلى الآن بلا نكير، فإنَّ القياسَ كان يوجب بطلانه؛ لأنَّ محلَّ العقد معدومٌ وقت إنشاء العقد، ولكن للإجماع ترك القياس، فكان عدولاً عن دليل إلى أقوى منه.

---

(١) ينظر: المغني ٤: ١٨٥، وغيره.

(٢) في سنن الترمذي ٣: ٩٨، ومسند أحمد ٢: ٤٩١، وصحيح ابن حبان ٨: ٢٨٦.

وفي تجويز الاستصناع استحساناً من تحقيق مقصد الشَّريعة في التَّيسير ورفع الحرج وتحقيق المصلحة للمسلمين ما لا يخفى؛ لأنَّ الحاجةَ تدعو إليه؛ لأنَّ الإنسانَ قد يحتاج إلى مصنوع معيّن على صفة مخصوصة وقلّما يتفق وجوده مصنوعاً، فيحتاج إلى أن يستصنع فلو لم يجز لوقع النّاس في الحرج؛ فعن ابن عمر رضي الله عنهما: «إنَّ رسول الله ﷺ اصطنع خاتماً من ذهب فكان يجعل فصّه في باطن كفّه إذا لبسه، فصنع الناس كذلك، ثُمَّ إنَّه جلس على المنبر فنزعه، فقال: إني كنت ألبس هذا الخاتم، وأجعل فصّه من داخل فرمى به، ثُمَّ قال: والله لا ألبسه أبداً فنبذ الناس خواتيمهم»[1].

وهذا النَّوع من الاستحسان متعلِّق بفعل المجتهد المطلق، فيكون تحقيق مقاصد الشَّريعة بترك دليل والعمل بآخر خاصّة؛ لأنه القادر على النظر في الأدلة والتَّرجيح بينهما بما يتوافق مع مراد الشارع.

٢. استحسان بأصول البناء:

فالبناء يتكلّم عن اعتماد الأحكام على عللها وأصولها وكيفية تخريج غيرها عليها، وهو المعروف بعلم القواعد والضوابط والأصول الفقهية.

والبناء هو القواعد والضَّوابط والأصول الفقهيّة للمسائل؛ لأنَّه يُمَثِّل الأصل الذي بنيت عليه هذه المسألة وأمثالها من المسائل التي تُشبهها،

---

(١) في صحيح البخاري ٥: ٢٢٠٥، وصحيح مسلم ٣: ١٦٥٥، وصحيح ابن حبان ١٣: ٣٠٢، وغيرها.

فالمسألة دائماً هي تطبيق لأصل، وهذا الأصل عادة يشتمل مجموعة من المسائل المتشابهة.

فالاستحسان فيه أن نترك أصلاً للبناء شاع بناء أمثال هذه المسألة عليه إلى أصل لبناء آخر أحقّ ببنائها عليه فيما يَظهر للمجتهد.

ويعبَّر عن هذا بأن يكون فرع يتجاذبه أصلان، يأخذ الشّبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر؛ لدلالة توجبه، فسمُّوا ذلك استحساناً، إذ لو لم يعرض شبه للوجه الثّاني، لكان له شبه من الأصل الآخر، فيجب إلحاقه به[1].

وذلك بأن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين: أحدهما ظاهر متبادر، وهو القياس الاصطلاحي، والآخر خفي يقتضي إلحاقها بأصل آخر، فيسمى استحساناً: أي أنَّ القضية التي ينظر في حكمها يرى الفقيه أنَّ كليهما ينطبق عليها، ولكن أحدهما ظاهر يَعمل في نظائر هذه المسألة، والآخر خفيّ في هذه المسألة؛ إذ لا يعمل في نظائرها، ولكن يكون في المسألة ما يوجب عمل هذا الخفيّ الذي لم يطَّرد في نظائرها. ومن أمثلته:

ـ **مسألة**: سؤر سباع الطَّير ـ وهو بقية الماء الذي يشرب منه ـ فإنَّ سباع الطَّير تشبه سباع البهائم في كون لحمها غير مأكول، وكون لحمها نجساً، وبما أنَّ سؤر سباع البهائم نجس، فينبغي أن يكون سؤر سباع الطَّير: كالنِّسر

---

(١) الفصول ٤: ٢٣٤. وينظر: مقدمة نصب الرَّاية ص٢٩١.

والحدأة نجساً أيضاً، وهو موجب القياس، ولكنَّ الاستحسان يتجه لقياس آخر خفي، وهو أنَّ سؤر سباع البهائم كان نجساً؛ لوجود لعابها فيه، واللُّعاب متصلٌ باللحم، فهو نجسٌ بنجاسته، أمّا سباع الطَّير فهي تشرب بمناقيرها فلا تلقي لعابها في الماء، فلا يتنجس به، فلا يكون السُّؤر نجساً، وللاحتياط قالوا: إنَّه مكروه الاستعمال[1].

فكان في هذا الاستحسان تحقيقٌ لمقصد الشارع الحكيم من رفع الحرج عن المسلمين بطهارة سؤر سباع الطير.

ـ **مسألة**: الغني يُضحي عن نفسه فحسب أو نفسه وولده، قولان في المذهب.

ففي روايةِ الحسن: أنَّ على الغني أن يضحي عن نفسه وولده قياساً لأصل صدقة الفطر; لأنَّه يتصدق عن نفسه وولده الصغير؛ لأنه جزءٌ منه فكما يلزمه أن يُضحي عن نفسه عند يساره، فكذلك عن جزئه[2].

وفي ظاهر الرواية: أنه يضحي عن نفسه فحسب استحساناً قياسا على أصل؛ أن كل ما لا يلزمه عن مملوكه لا يلزمه عن سائر ولده كسائر القرب، بخلاف صدقة الفطر؛ وهذا لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما كسباً ولو كانت التضحيةُ عن أولاده واجبة لأمر بها رسول الله ﷺ ونقل ذلك كما أمر بصدقة

---

(١) أبو حنيفة لأبي زهرة ص٣٥١-٣٥٣.

(٢) ينظر: المبسوط١٢: ١٢.

الفطر[١]، قال البابرتيّ[٢]: «وعلىٰ ظاهر الرِّواية الفتوىٰ»، وقال الإسبيجابيّ: «هو الأظهر»[٣].

فكان في هذا الاستحسان رفع للحرج عن المسلمين في تحقيق مقصد الشارع ببنائها علىٰ أصل آخر مختلف عن أصل صدقة الفطر، وهو رأسٌ يمونه ويلي عليه ولايةً كاملةً: أي مَن تجب نفقته عليه وينفذ قولُه عليه مطلقاً، وهذا منتقضٌ هاهنا؛ لأنّه لم يوجب الأضحية علىٰ عبيدِه في حين وجب عليه صدقة الفطر عنهم، فتبيّن أنَّ هذا الأصل غير صادق هنا، والأَولىٰ اعتبار أصل ظاهر الرواية، وهو أنَّها عبادةٌ واجبةٌ علىٰ مَن كان غنيّاً فحسب.

ـ **مسألة:** لزوم الإجار في شهر جديد بدخول ساعة منه أو بعد مرور ليلة ويومها من الشهر، صحّ العقد فيه، ولم يكن للمؤجّر أن يخرجَه إلىٰ أن ينقضي، قولان في المذهب:

واستحسنوا لزوم العقد بعد مرور ليلةٍ ويومها، كما في ظاهر الرِّواية؛ لما في لزوم الشّهر الثاني بدخول لحظة من الشَّهر الأول من بعض حرج، وصرّحوا بالفتوىٰ علىٰ هذا في «الجوهرة» و«التبيين»، فقالوا: «وبه يفتىٰ»،

---

(١) المبسوط١٢: ١٢.

(٢) العناية٩: ٥١٠.

(٣) ينظر: اللباب٢: ٢٠٥.

قال القاضي: وإليه أشار في ظاهر الرِّواية وعليه الفتوى[١].

والآخر القياس أنَّه يتمّ بدخول ساعة من الشَّهر الثاني، يتحقق العقد بتراضيهما بالسكنى في الشهر الثاني[٢].

والأولى التَّمسُّك بالاستحسان؛ لما فيه من رفع الحرج تحقيقاً لمقاصد الشَّرع.

وهذا النَّوعُ من الاستحسان يشترك فيه المجتهد المطلق والمجتهد في المذهب، فكلٌّ منهما يرجِّح به تحقيقاً لمقاصد الشَّرع إن كان الأصلُ الآخر محققاً لها.

٣. استحسان بأصول التطبيق:

فالإفتاء يتكلّم عن كيفية تقرير الحكم الشَّرعي في الواقع والعمل به.

وهي قواعد الإفتاء المعروفة بعلم رسم المفتي.

وأصول التطبيق: علم يبحث في كيفية تطبيق الفقه في الواقع بمراعاة أصوله، وهي: الضَّرورة، والحاجة، ورفع الحرج ، والتَّيسير، وتغير الزَّمان، والعرف، والمصلحة.

---

(١) ينظر: اللباب١: ٢٥٧.

(٢) ينظر: اللباب١: ٢٥٧.

وعامّةُ الأحكام الفقهيّة متعلّقةٌ بهذا العلم، فكان لها تأثيرها البالغ في اختلافها من مجتهدٍ إلى مجتهدٍ، بسبب اختلاف بيئة الفقهاء وعصورهم، فقد كان لذلك أثر كبير في اختلافهم في كثير من الأحكام والفروع، حتى إنَّ الفقيه الواحدَ كان يرجع عن كثيرٍ من أقوالِه إلى أقوال أُخرى إذا تعرّض لبيئةٍ جديدةٍ تُخالف البيئة التي كان فيها.

فالاستحسان فيه أن يترك العمل بظاهر الحكم إلى غيره؛ لوجود ضرورة أو عرف أو حرج أو غيرها.

ويُعبَّر عنه بأنَّه تخصيص الحكم بالرَّسم مع وجود العلَّة، ومن أمثلته:

ـ **مسألة**: تطهير الأواني، فإنَّ القياس يقتضي عدم تطهرها إذا تنجَّست؛ لأنَّه لا يمكن عصرها؛ لأنَّ الماءَ يتنجَّس بملاقاة الآنية النَّجسة، والنَّجسُ لا يفيد الطَّهارة، حتى تخرج النَّجاسة منها، لكنا استحسنا تطهيرها لضرورة الابتلاء بها، وتحقيقاً لمقاصد الشريعة لرفع الحرج في تنجسها.

ـ **مسألة**: الماء الداخل في الحوض أو الذي ينبع من البئر يتنجَّس بملاقاة النَّجس، والدلو يتنجس أيضاً بملاقاة الماء، فلا تزال تعود، وهي نجسة، فلا يحكم بطهارته، إلا أنَّهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضَّرورة المحوجة إلى ذلك لعامَّة النَّاس، وللضرورة أثرٌ في سقوط الخطاب، تحقيقاً لمقاصد الشرع في رفع الحرج.

ـ **مسألة**: وقوع بعرة أو بعرتين من بعر الإبل أو الغنم في البئر لا يفسد الماء استحساناً، والقياس: أن تفسده لوقوع النَّجاسة في الماء القليل.

وجـه الاستحسـان: أنّ آبـار الفلـوات ليسـت لهـا رؤوس حـاجزة، والمواشي تبعر حولها، فتلقيها الريح فيها، فجعل القليل عفواً للضرورة، ولا ضرورة في الكثير، وهو ما يستكثره الناظر إليه في المروي عن أبي حنيفة، وعليه الاعتماد ولا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والخثى والبعر؛ لأنّ الضرورة تشمل الكل[1]، تحقيقاً لمقاصد الشرع في رفع الحرج.

ـ **مسألة**: أن يقول البائع للمشتري: بعت منك على أن تبيعه مني متى جئت بالثمن[2]، وهذا ممتنع عند الفقهاء، ولكن لما كانت للناس به حاجة كبيرة وجدنا جمعاً من الفقهاء يجوزونه استحساناً لمقاصد الشرع من رفع الحرج.

فقالوا: فاسد في حق بعض الأحكام حتى ملك كل منهما الفسخ، صحيح في حق بعض الأحكام: كمنافع المبيع ورهن في حق البعض، حتى لم يملك المشتري بيعه من آخر ولا رهنه وسقط الدين بهلاكه، فهو مركب من العقود الثلاثة، وجوز لحاجة الناس إليه بشرط سلامة البدلين لصاحبهما[3].

---

(١) ينظر: الهداية١: ٢٤.

(٢) ينظر: تبيين الحقائق ٥: ١٧٣، ورد المحتار ٥: ٢٧٦، ومجمع الأنهر ٢: ٤٣٠، وغيرها.

(٣) وشيوعه وانتشاره جعل مجلة الأحكام العدلية تستحسن الأخذ به، كما في (المادة ١١٨). وينظر: رد المحتار ٢: ٢٧٦-٢٧٧، ودرر الحكام ٢: ٢٠٧، وتبيين الحقائق ٥: ١٨٣-١٨٤،

فكلُّ ما تعارفه النّاس وكان لهم به حاجة، وخلا عن الربا والقمار والمحرمات الظاهرة، كان للفقهاء فرصةٌ بإجازته للناس تحقيقاً لمقاصد الشَّرع من تيسير الأمر به على المسلمين، كما حصل في بيع الوفاء؛ لأنَّه بيع مؤقت، وهذا مخالف للقياس في تأبيد البيع.

وإنَّ كل ما قال فيه الحنفية بالاستحسان، قالوه مقروناً بدلائله وحججه، لا على جهة الشهوة واتباع الهوى، ووجوه دلائل مسائل الاستحسان موجودة في كتبهم، وتقديمهم الاستحسان على القياس؛ لقوة أثره؛ لأنَّ المدار على قوة التأثير وضعفه لا على الظهور والخفاء[1].

قال شيخنا السعدي[2]: «والاستحسان يراه الحنفية وبه قال مالك، وأما قول الشافعي: «مَن استحسن فقد شرع»، فالمرادُ به الاستحسان الذي لم يعتمد على دليل شرعي آخر، بل ما استحسنته العقول وهو موضع إنكار من الجميع، والشافعي تلفظ بالاستحسان في أمور منها: أنَّه قال: «استحسن في المتعة أن تقدر بثلاثين درهماً»، وقال: «رأيت بعض الحكام يحلف على المصحف وذلك حسن»، وقال في مدّة الشّفعة: «واستحسن ثلاثة أيام»،

ومجمع الأنهر ٢: ٤٣٠، وحاشية الشلبي ٥: ١٨٤، والهداية ٩: ٢٣٦-٢٣٧، والشرنبلالية ٢: ٢٠٧، والعناية ٩: ٢٣٦-٢٣٧، وغيرها.

(١) وتفصيل مسائل الاستحسان في الفصول ٤: ٢٣٤-٢٤٩، وكشف الأسرار للبخاري ٤: ٢-٨.

(٢) في المدخل إلى دراسة الفقه ص٧١-٧٢.

وقال: «استحسن أن يترك السيد شيئاً من نجوم الكتابة».

وإذا أمعنا النظر في استدلال القائلين به والمنكرين له، فإنا لا نجد خلافاً بين الطرفين، فالكلُّ يقولون بمشروعيته: أي حكم ثبت استحساناً إلا أنَّ الخلاف في إطلاق الاسم على ذلك، وإن ما استدل به المنكرون يقول به المثبتون بأن كلّ استحسان ليس مبنياً على دليل، بل منطلق من الهوى والتشهي فهو مرفوض».

فالحاصل أنَّه أساس في البناء عند الحنفية، وعند غيرهم موجودٌ ضمناً من خلال التطبيقات أو بمسميات أخر.

وهذا النَّوع من الاستحسان يشترك فيه المجتهد المطلق والمجتهد في المذهب أيضاً، وهو أبرز أنواع الاستحسان في تحقيق مقاصد الشرع؛ لأنّ مداره قواعد الرسم، وهي عين مقاصد الشَّريعة.

والحاصلُ: أنَّ هذا الأصلَ الكبير في الاستنباط والتَّطبيق المسمى بالاستحسان قد أبدع باستخراجه إمام الفقهاء أبو حنيفة يُعَدُّ أداةً وقاعدةً منضبطة في مراعاةِ مقاصد الشَّريعة في استنباط وترجيح الفروع الفقهية للمجتمعات والبلدان، بما يُراعي مصالحهم ويرفع الحرج عنهم، ويجعل الإسلام مرناً قابلاً للتَّطبيق في زمانٍ ومكانٍ بلا مشقّةٍ أو مضرّةٍ.

وبهذا يظهر أنّ المقاصدَ الشَّرعيّةَ تُحقَّق بصورةٍ تلقائيةٍ إن وُجدت أصولٌ مقاصديةٌ صحيحة، وتُعَدُّ هذه الأصول الأدوات السَّليمة في فهم الشَّريعة،

وإزالة التَّعارض بين نصوصها، فالأصولُ من المجتهدين لم توضع إلا للتَّوصل لمقاصد الشريعة في عامّة فروعها، وهي طريقُ ذلك، ولا يُمكن أن نَحصل على المقاصد الشَّرعيّة بلا أصول مقاصديةٍ قادرةٍ على تحقيقِ ذلك، صادرةٍ عن مجتهدين مطلقين معترف بهم.

* * *

المطلب الثّالث: سدّ الذّرائع والمقاصد:

وهي ما كان ظاهره الإباحة ويُتوصَّلُ به إلى فعل محظور(١).

هذا المركب لقب في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها، فمقصد سد الذرائع مقصد تشريعي عظيم استفيد من استقراء تصرّفات الشريعة في تفاريع أحكامها، وفي سياسة تصرفاتها مع الأمم(٢).

فمتى كان الفعل السّالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع الإمام مالك من ذلك الفعل في كثير من الصّور(٣).

قال القُرطبيُّ: «سدُّ الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً»(٤).

ومعلومٌ أنّ أصل مسمّى سدّ الذرائع غير موجود عند الحنفية، وتبحث فروعه تحت الاستحسان، ولأبي حنيفة تأصيل مختلف عن غيره من المجتهد فيما يتعلق بسدّ الذريعة، ويوضح ذلك ما يسمّى بأصل الإعانة على الحرام على التفصيل الآتي:

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٨: ٨٩.

(٢) ينظر: المقاصد لابن عاشور ص٢٠١-٢٠٣.

(٣) ينظر: الفروق ٢: ٣٢.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٨: ٨٩.

ـ **مسألة:** يُكره بيع السِّلاح إلى أهل الفتنة ـ وهم البغاة ـ إذا كان يعلم أنَّهم من أهل الفتنة وفي عسكرهم؛ لأنَّ الواجب قلع سلاح أهل الفتنة بما أمكن حتى لا يستعملوه في الفتنة، فالمنع من بيعه أولى تحقيقاً لمقصد الشريعة من دفع المضرة عن المسلمين، ولأنَّ المعصية تقوم بعين السلاح فيكون إعانة لهم وتسبيباً؛ ولأنَّ في بيعه معونة لأهل الفتنة علينا، ولأنَّه من باب الإعانة على الإثم والعدوان والمعصية، وهو منهي عنه؛ قال جل جلاله: {وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [المائدة: ٢].

وعن عمران بن الحصين رضي الله عنه: «أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة»(١)، ولأنَّ بيع السلاح في أيام الفتنة اكتساب سبب تهييجها، وقد أمرنا بتسكينها، قال ﷺ: «الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها»(١).

---

(١) في صحيح البخاري ٢: ٧٤١ معلقاً، وسنن البيهقي٥: ٣٢٧، وقال: رفعه وهم، والموقوف أصح. والجرح والتعديل٨: ١٠٢، والكامل٢: ٥١، وضعفاء العقيلي٤: ١٣٩، وتاريخ بغداد ٣: ٢٧٨، ومسند البزار٩: ٦٣، وقال: وهذا الحديث لا نعلم أحداً يرويه عن النبي إلا عمران بن حصين، وعبد الله اللقيطي ليس بالمعروف، وبحر بن كنيز لم يكن بالقوي، ولكن ما نحفظه عن رسول الله إلا من هذا الوجه فلم نجد بداً من إخراجه، وقد رواه سلم بن زرير عن أبي رجاء عن عمران موقوفاً، ومعجم الطبراني ١٨: ١٣٦، والسنن الواردة في الفتن٢: ٤٠٩، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤: ٨٧: فيه بحر بن كنيز، وهو متروك. وقال ابن حجر في التلخيص٣: ١٨: ضعيف، والصواب وقفه.

أما إن لم يكن يعلم أنَّ المشتري منهم، فلا كراهة فيه؛ لأنَّ الغلبة في دار الإسلام لأهل الصّلاح، وعلى الغالب تُبنى الأحكام دون النادر، ولأنَّ الأصل عدم الكراهة ـ ولا صارف عنه[2].

ويكره بيعه أيضاً من قُطّاع الطريق واللصوص؛ لأنَّ قُطّاع الطريق من أهل الفتنة[3]، ففيه إعانة لهم على قتل المسلمين بغير حق وسلب أموالهم وانتهاك أعراضهم، فتحقق فيهم المعنى المقاصدي في الإضرار بالمسلمين كما هو الحال في أهل البغي.

ـ **مسألة:** يكره بيع السلاح وما شابه ذلك من أهل الحرب، ولا فرق في ذلك بين ما قبل الموادعة وبين ما بعدها؛ لأنَّها على شرف الانقضاء أو

---

(١) قال النجم: رواه الرافعي في أحاليه عن أنس، وعند نعيم بن حماد في كتاب الفتن عن ابن عمر بلفظ: «إنَّ الفتنة راتعة في بلاد الله تطأ في خطامها لا يحل لأحد أن يوقظها، ويل لمن أخذ بخطامها» كما في كشف الخفاء٢: ١٠٨، وفي التدوين في تاريخ قزوين١: ٢٩١ عن أنس مرفوعاً.

(٢) ينظر: التبيين ٣: ٢٩٦، والهداية ٤: ٣٦٤، والجوهرة ٢: ٢٨٦، ودرر الحكام١: ٣٠٦، ورمز الحقائق١: ٣٢٩، والبحر الرائق ٥: ١٥٥، ومجمع الأنهر ١: ٧٠١، والمجتبى ق٣٥٧، وشرح ملا مسكين ١٧٦، وشرح الوقاية١: ٣٢٩، وعمدة الرعاية٢: ٣٨٥، وكشف الحقائق ١: ٣٢٩، وغيرها.

(٣) ينظر: البحر الرائق ٥: ١٥٤، والنهر الفائق ٣: ٢٦٨، وعمدة الرعاية٢: ٣٨٥، وحاشية الخادمي على الدرر١٤٩، وغيرها.

النقض، وهذا لأنَّهم يتقوون بالسلاح على قتال المسلمين، وقد أُمرنا بكسر شوكتهم، وقتل مقاتلتهم؛ لدفع فتنة محاربتهم، كما قال الله جل جلاله: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ} الأنفال: ٣٩، فعرفنا أنَّه لا رخصة في تقويتهم على محاربة المسلمين؛ لما فيه من تحقيق مقصد الشريعة في رفع الضرر عن المسلمين[١].

وأيضاً يكره بيع كل ما فيه تقوية لهم على المسلمين مما هو أصل آلات الحرب مما يقدره أهل الاختصاص؛ لأنَّه يصنع السلاح[٢]، بخلاف بيع الطّعام فإنّه لا يكره لكنَّه خلاف الأولى؛ وإن كان القياس أن يمنع من حمله إلى دار الحرب؛ لأنَّه به يحصل التقوي على كل شيء، والمقصود إضعافه، ولأنَّ المسلم مندوب أن يستبعد من المشركين، قال ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين»[٣].

وقال ﷺ: «أنا بريء من كل مسلم مع مشرك لا تراءى نارهما»[٤].

---

(١) ينظر: مختصر الطحاوي ٤٤٢، والمبسوط٤: ١٤١٠، والهداية ٥: ٤٦١، وفتح القدير ٥: ٤٦١، والهندية ٢: ١٩٧-١٩٨، وغيرها.

(٢) ينظر: المحيط البرهاني ١: ١٣٦ وغيره.

(٣) في سنن البيهقي الكبير ٨: ١٢٧، وسنن النسائي ٨: ١٧٦، ومسند أحمد ٣: ٩٩.

(٤) في المعجم الكبير ٤: ١١٤، وسنن البيهقي ٩: ١٤٢، وسنن أبي داود ٣: ٤٥، وسنن النسائي ٤: ٢٢٥.

وفي حمل الأمتعة إليهم للتّجارة نوع مقاربة معهم، ولأنّهم يتقوون بما يحمل إليهم من متاع أو طعام، وينتفعون بذلك، فالأولى ألا يفعل، إلا أنا عرفنا جواز نقل الطعام إليهم استحساناً بالنصّ، وهو حديث ثمامة ﵁، فعن أبي هريرة ﵁ أنَّه ذكر قصة إسلام ثمامة ﵁، وفي آخره قوله لأهل مكة حين قالوا له: «أصبوت؟ فقال: إني والله ما صبوت، ولكني أسلمت وصدّقت محمداً وآمنت به، وأيم الذي نفس ثمامة بيده لا تأتيكم حبة من اليمامة ـ وكانت ريف مكة ما بقيت ـ حتى يأذن فيها محمد ﷺ، وانصرف إلى بلده، ومنع الحمل إلى مكة حتى جهدت قريش، فكتبوا إلى رسول الله ﷺ يسألونه بأرحامهم أن يكتب إلى ثمامة يحمل إليهم الطعام، ففعل رسول الله ﷺ»[1].

ووجه آخر للاستحسان هو المعنى المقاصدي للشريعة برفع المضرة عن المسلمين، وجلب المنفعة لهم؛ لأنَّ المسلمين يحتاجون إلى بعض ما في ديارهم من الأدوية والأمتعة، فإذا منعناهم ما في ديارنا فهم يمنعون أيضاً ما في ديارهم، ولأنَّ التّاجر إذا دخل إليهم ليأتي المسلمين بما ينتفعون به من ديارهم، فإنَّه لا يجد بداً من أن يحمل إليهم بعض ما يوجد في ديارنا، فلهذا رخصنا للمسلمين في ذلك[2].

فلما كانت المضرّة ظاهرة، وهي معنى مقاصدي أصيل في الشّريعة، من قتل المسلمين والفتك بهم، وطغيان أهل الفتنة أو الحرب عليهم، وإن

(١) في سنن البيهقي الكبير ٩: ٦٦، وغيره.

(٢) ينظر: المبسوط ٤: ١٤١٠، والمحيط ١: ١٣٥، والهداية، وفتح القدير ٥: ٤٦١، وغيرها.

كان يتوسط بين فعل المعصية وبيع السلاح فعل فاعل مختار، تُرك أصل الإعانة على الحرام المعمول به فيما يأتي إدارةً للحكم مع المقصد الشَّرعي؛ ولأنَّه ورد النَّصُّ الشَّرعي في النَّهي عن بيع أهل الفتنة دخل فيه أهل الحرب؛ لأنَّ فتنتهم وخطرهم أعظم على المسلم.

ـ **مسألة**: لا يكره بيع العصير من المشتري الذي يعلم أنَّه يتخذه خمراً عند أبي حنيفة(١) ـ وهو قول إبراهيم، وحكاه ابن المنذر عن الحَسَن وعطاء والثوري ـ، سواء علم البائع أنَّ المشتري سيتخذ منه الخمر أو لا؛ لأن المعنى المقاصدي أنَّ الضررَ في بيع السلاح يرجع إلى العامّة، فكان كبيراً، وفي بيع العصير يرجع إلى الخاصّة(٢)، فكان قليلاً.

فيتجاوز عنه في مقابل منفعة أعظم، وهي صحّة العقود المباحة في نفسها بدون التفات لحال المشتري ومقصده؛ لأنّ فتح هذا الباب يُلحقُ ضرراً كبيراً بالمسلمين، بأن فعلك هذا يُوصل إلى محرم، فيتعذَّر عليهم القيام بالبيعات وسائر العقود، كما هو الحال في زماننا عندما لم تَعُد الدُّول تهتم بحرمات الشَّرع وشرائعه، فيصعب أن يُحمَّل هذه المسؤولية العامة للفرد.

---

(١) لكنَّه يكره بيع العصير ممن يتخذه خمراً عند أبي يوسف ومحمد ﵄، كما صرح به صاحب المبسوط ٢٤: ٢٦ وغيره، ووجه ذلك عندهما: أنَّه استحسان؛ لأنَّ بيع العصير والعنب ممن يتخذه خمراً إعانة على المعصية، وتمكين منها، وذلك حرام، وإذا امتنع البائع من البيع يتعذَّر على المشتري اتخاذ الخمر، فكان في البيع منه تهييج الفتنة، وفي الامتناع تسكينها.

(٢) ينظر: البناية ٥: ٩٠٣، وحاشية اللكنوي على الهداية ٤: ٣٦١.

ويستدل لهذا المعنى المقاصدي بالقياس ؛ لقوله جل جلاله: {وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ} البقرة: ٢٧٥، وقال الثوري رضي الله عنه: «بِع الحلال ممن شئت»[١]. وقد تمّ بأركانه وشروطه، ولأنَّه لا فساد في قصد البائع، فإنَّ قصده التجارة بالتصرّف فيما هو حلال لاكتساب الربح، وإنَّما المحرم والفساد في قصد المشتري اتخاذ الخمر منه، {وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ} الأنعام: ١٦٤.

وبسبب العصير مشروب طاهر حلال، فيجوز بيعه وأكل ثمنه؛ لأنَّ المعصية لا تقوم بعينه ـ أي بنفس العصير ـ، بل بعد تغيّره وصيرورته أمراً آخر ممتازاً عن العصير بالاسم والخاصّة، فصار عند العقد كسائر الأشربة من عمل ونحوه، ولأنَّ العصير يصلح لأشياء جائزة شرعاً فيكون الفساد إلى اختيار المشتري ، ولأنَّ هذا الشرط لا يُخرجها عن ملك المشتري ولا مطالب له، ولأنَّ العصير ليس بآلة المعصية، بل يصير آلة لها بعدما يصير خمراً.

ـ **مسألة:** لا يكره حمل خمر ذمي بأجر، فيطيب له الأجر عند أبي حنيفة[٢]؛ لأنَّ الإجارة على الحمل، وهو ليس بمعصية، وليس بسبب للمعصية، وهو الشّرب، وإنَّما تحصل المعصية بفعل فاعل مختار، ولأنَّ

---

(١) كما في تاريخ ابن معين ٤: ١٠، والمغني لابن قدامة ٤: ١٥٤.

(٢) وعند أبي يوسف ومحمد لا أجر له، كذا ذكر في الأصل، وذكر في الجامع الصغير ٤٨٤: أنه يطيب له الأجر في قول أبي حنيفة رضي الله عنه، وعندهما يكره، كما صرح به صاحب المبسوط ١٦: ٣٨، والبدائع ٤: ١٩٠.

حديث: «لعن الله الخمر، وشاربها، وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، وآكل ثمنها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه»[(١)] محمول على الحمل المقرون بقصد المعصية ـ أي: شرب الخمر ـ، ولأنَّ الشّرب ليس من ضرورات الحمل؛ لأنَّ حملَها قد يكون للإراقة أو للتخليل.

فدلالة الفروع واضحةٌ في أنَّ ما قامت المعصية بعينه: كالخمر يُكره، وما لم تقم المعصية بعينِهِ لا يُكره: كبيع العصير ممن يتخذه خمراً أو حمل الخمر.

وبيَّنوا أنَّ ما لم تقم المعصية بعينه: أي ما تغيّر عن حالته بعد البيع، بأن كان قابلاً لأن يستفاد منه في أشياء مباحة ومحرمة، لكن بفعل الفاعل المختار، هو الذي اختار المحرمة، فانقطعت نسبته عن البائع أو الحامل، فتحقق المعنى المقاصدي للشريعة بأن تبقى العقود المباحة في نفسها جائزة شرعاً دفعاً للمضرة عن المسلمين.

وحجَّتهما فيما ذهبا إليه: أن هذه إجارة على المعصية؛ لأن حمل الخمر معصية لكونه إعانة على المعصية، وقد قال ﷻ: {وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} المائدة: ٢.

(١) من حديث ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وأنس ﷺ في المستدرك٢: ٣٧، وسنن البيهقي الكبير٥: ٣٢٧، وسنن أبي داود٣: ٣٢٦، والمعجم الأوسط٨: ١٦، ومسند أحمد٢: ٩٧، والمعجم الصغير٢: ٤٥، ومسند أبي يعلى٩: ٤٣١، والأحاديث المختار٦: ١٨١، قال أبو عبد الله المقدسي: إسناده حسن. وسنن الترمذي٣: ٥٨٩، ومسند عبد بن حميد١: ٢٢٩، والمعجم الكبير١٢: ٢٣٣، وموارد الظمآن١: ٣٣٣، وغيرها. وينظر: نصب الراية٦: ١٦٦-١٦٨.

ـ **مسألة:** يكره بيع المزامير؛ لأنَّ المعصية تقوم بعينها[١].

ولا يكره بيع ما يتخذ منه المزامير: كالخشب والقصب وغيرهما، لا يكره؛ لأنَّه إنَّما يصير مزماراً بفعل غيره[٢]؛ لأنَّ عينه ليست منكراً، وتوسط فاعل مختار.

واختلفت المزامير عن الخمر في وجود الكراهة لا البطلان، قال البزدوي: «كرهنا بيع المزامير، وأبطلنا بيع الخمر، ولم نر ببيع العنب بأساً، ولا ببيع الخشب، وما أشبه ذلك»[٣].

ـ **مسألة:** لا يكره إجارة بيت؛ ليتخذه بيت نار ـ أي معبداً للمجوس ـ؛ أو بيعة ـ أي: معبداً لليهود ـ أو كنيسة ـ أي: معبداً للنصارى ـ أو يباع فيه خمر بالسَّواد أي أماكن أهل الذمة[٤]؛ لأنَّ الإجارة على منفعة البيت، ولهذا يجب الأجر بمجرد التَّسليم، ولا معصية فيه، وإنَّما المعصية بفعل المستأجر، وهو مختار فيه لقطع نسبته عنه، ولأنَّه لو آجره لسكنى الذمي جاز، وهو لا

(١) ينظر: البدائع ٥: ٢٣٢، ٧: ١٤٢، والهداية ٤: ٣٦٤، والتبيين ٣: ٢٩٧، وفتح القدير ٥: ٤٦٠-٤٦١، ٦: ١٠٨، والعناية ٦: ١٠٨، وشرح فخر الإسلام على الجامع الصغير، وغيرها.

(٢) ينظر: البدائع ٥: ٢٣٢، ٧: ١٤٢، والهداية ٤: ٣٦٤، والبناية٥: ٩٠٣.

(٣) ينظر: فتح القدير٥: ٤٦١، ودرر الحكام١: ٢٨٤، وغيرها.

(٤) هذا عند أبي حنيفة ﷺ، وقالا: لا ينبغي أن يكريه لشيء من ذلك؛ لأنَّه إعانة على المعصية.

بد له فيه من عبادته.

ـ **مسألة**: لا يُكره أن يؤجر نفسه؛ ليعمل في الكنيسة ويُعمرها، ويطيب له الأجر؛ لأنَّه لا معصية في عين العمل(١).

ـ **مسألة**: لا يكره أن يؤجر نفسه؛ ليرعى الخنازير، ويطيب له الأجر؛ لأنَّها مال متقوم في حقِّهم بمنزلة الشَّاة والبعير في حقّنا(٢).

فشرط أبو حنيفة لتحريم المسائل التي فيها إعانة على الحرام، أن تكون العين منكرةً لا تُستعمل إلاّ في المحرَّم: كالخمر والخنزير، فيكون البيعُ فيها باطلاً، ويمنع منها تحقيقاً لمقصد الشريعة من دفع الضرر عن المسلمين، وما يكون الضَّرر فيه أقلّ كالمزامير اقتصر فيها الحكم الكراهة دون البطلان.

وأمَّا ما تكون العينُ فيه غيرَ منكرةٍ بأن تُستعمل في الحلال والحرام، وتخلَّلها فعلُ فاعل مختار، فلا تمنع، فأجاز تأجير البيت ليعمل فيه معبد لليهود أو النصارى، وأباح العمل في تعمير الكنيسة ورعي الخنازير؛ لأنَّه لا معصية في عين العمل(٣).

---

(١) هذا عند أبي حنيفة ﷺ، ويكره عندهما، ينظر: رمز الحقائق ٢: ٢٧٣، والدر المختار٦: ٣٩١، حاشية أبي السعود ٣: ٤٠٦، وفتاوى قاضي خان، والدرر المباحة ٨١، وغيرها.

(٢) عند أبي حنيفة ﷺ، ويكره عندهما. ينظر: المبسوط ١٦: ٣٩، والتبيين ٦: ٢٩، رمز الحقائق ٢: ٢٧٣، وحاشية أبي السعود ٣: ٤٠٦، والشرنبلالية ١: ٣٢٠، والدرر المباحة ٨١.

(٣) ينظر: الهداية٦: ١٦٥-١٦٦، والمبسوط ١٦: ٣٨-٣٩، والدر المختار٦: ٣٩١-٢٩٢، وغيرها.

واستثنى من هذه القاعدة بيع السلاح وكلُّ ما يُستفاد منه في تقويةِ الكُفَّار على المسلمين أو بيعِ السِّلاح من أهل الفتنة؛ لما فيه من مضرة عظيمة من قتل المسلمين(١).

فالحاصلُ عند أبي حنيفة: أنَّ ما قامت المعصية بعينه فحرامٌ كبيع الخمر، ومعنى بعينه: أنّ عينه منكراً لا تقبل إلا الفعل المحظور، وإن ما لم تقم المعصية بعينه فغير مكروه، ويطيب أجره، ومعنى ذلك؛ أنَّ عينه ليست منكراً، بأن يكون المقصود الأصلي منها ليس المعصية، وإنَّما هي أمر عارض يحصل بفعل فاعل مختار فتنقطع نسبته عن البائع أو غيره، أما في الأعمال فيكفي فيما لم تقم المعصية بعينه أن يتوسط فعل فاعل مختار، كما في رعي الخنازير وتعمير الكنيسة.

ومَن تأمَّل قول أبي حنيفة وَجَدَ أنَّه فيه معنى مقاصدي في جلب المنافع للمسلمين ودفع المضار، لا سيما في هذا الزَّمان خاصّة تيسيراً وفرجاً كبيراً؛ بسبب عدم قيام الدول على شعائر الدين، واختلاط الحرام بالحلال وكثرة المعاصي والفجور، فتكون رخصةً كبيرةً؛ لتحليل أموال المسلمين.

وعلى هذا التَّفصيل يظهر أنّ هذا المبحث ليس من أصول الاستنباط، وإنّما من أصول البناء؛ لأنّ أصل الإعانة على الحرام أصل فقهي وليس

---

(١) ينظر: البدائع٥: ٢٣٢، ٧: ١٤٢، ودرر الحكام١: ٣٠٦، ورمز الحقائق١: ٣٢٩، وغيرها.

أصوليّ، ولكن لما كان يكثر الكلام عن سدّ الذّرائع في المقاصد، لزم علينا أن نتحدث عما يقرب منها عند الحنفية عند الكلام عليها.

* * *

المطلب الرّابع: المصلحة والمقاصد:

المصلحة: كلُّ منفعةٍ داخلةٍ في مقاصد الشَّارع دون أن يكون لها شاهدٌ بالاعتبار أو الإلغاء(١).

والمنفعةُ التي قصدها الشَّارعُ الحكيمُ لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معيّن فيما بينها(٢).

وسُمّيت مرسلة لإرسالها: أي إطلاقُها عمّا يدلّ على اعتبارها أو إلغائها شرعاً، قال القَرافيُّ: «إنَّ ما جُهِل حالُه من الإلغاء والاعتبار هو المصلحة المرسلة التي تقول بها المالكية»(٣).

فيشترط أن يعلم كونها مقصودةً للشَّرع بالكتاب أو السنة أو الإجماع، إلا أنَّها لم يشهد لها أصل معين بالاعتبار، وإنَّما يعلم كونها مقصودةً لا بدليل واحد، بل بمجموع أدلّة وقرائن أحوال وأمارات متفرّقة، ومن أجل ذلك تُسمّى مصلحةً مرسلةً، ولا خلاف في اتباعها إلا عندما تعارضها مصلحة أُخرى، وعند ذلك يأتي الخلاف في ترجيح إحدى المصلحتين.

---

(١) ينظر: ضوابط المصلحة ص٣٣٠، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص١٥٦، والاستصلاح والمصالح المرسلة للزرقا ص٣٩.

(٢) ينظر: ضوابط المصلحة ص٢٤.

(٣) ينظر: التقرير والتحرير٣: ١٥١.

قال الشَّاطبيُّ[(١)]: «المراد بالمصلحة عندنا ما فُهِم رعايتُه في حقِّ الخلق من جلبِ المصالح ودرءِ المفاسد على وجهٍ لا يستقلُّ العقلُ بدركِهِ على حال، فإذا لم يشهد الشَّرع باعتبار ذلك المعنى بل يردُّه كان مردوداً باتفاق المسلمين».

فهذا المعنى المذكور للمصلحة المرسلة عند المالكية يُشبه مرحلة التَّخريج من القواعد الفقهية؛ لأنّ عامّة الفروع الفقهية لا يشهد لها دليلٌ خاصٌّ بالاعتبار أو الإلغاء، وإنّما تندرج تحت الأصول الفقهيّة المستخلصة من القرآن والسُّنة والآثار.

وكثيراً ما نجد فرعاً يتجاذبه أكثر من أصل كما مَرَّ سابقاً في الاستحسان، فنلحقه بأحدِهما لأمارات توجب ذلك.

وهذه المرحلةُ من التَّخريج قام بها المجتهدُ المطلق بعد أن استخرج القواعد الفقهية، وتستمر حياة الفقه بها من خلال معرفة أحكام المستجدات على يد المجتهدين في المذهب، وهي الوسيلةُ العلميةُ الوحيدةُ للتَّفريع الفقهي.

لذلك كان الطَّرح السَّابق غريباً جداً، وكأنَّ عامّةَ الفروع مستنبطةٌ من القرآن والسنة، وبقي النَّزر اليسير منها، فعرف حكمها بالمصلحة المرسلة، وهذا مخالفٌ للواقع؛ لأنّ الأدلة الشَّرعية محصورة، وهي عدّة آلاف في حين أنّ الفروعَ الفقهية بالملايين، فما يشهد له دليل صريح من الكتاب والسُّنة نزرٌ

---

(١) في الاعتصام٢: ١٦٩.

يسيرٌ جداً منها، وبقيّةُ الفروع مستخرجةٌ من قواعد أُخذت من القرآن والسُّنة، هكذا هو البناء الفقهي.

وما يمثل به للمصلحة المرسلة: أنَّ الكفار إذا تترسوا بالأسرىٰ المسلمين، وكان بحيث لو كففنا عنهم لغلبونا علىٰ دار الإسلام وقتلوا أهلها أو الجيش ويقتلون الأسرىٰ أيضاً، ولو رميناهم لقتلنا الأسرىٰ الذين لم يذنبوا وهم معصومو الدم ولا دليل في الشرع يبيحه، فيجوز أن يقول قائل الأسرىٰ مقتولون علىٰ كل حال، فحفظ أهل القطر أقرب إلىٰ مقصود الشرع؛ لأنا نعلم قطعاً أنَّ قصده تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان.

وحيث لم نقدر علىٰ الحسم فقد قدرنا علىٰ التقليل، فهي مصلحة لم يكن بالضّرورة أنّها مقصود الشّرع لا بأصل واحد معيّن، بل بأدلة خارجة عن الحصر مع أنّ تحصيلها بهذه الطّريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، لكنَّها توفرت فيها شروط ضرورية وقطعية وكلية لأهل القطر كله، فيعمل بها قطعاً[١].

وهذا المثال لا نزاع فيه عند الحنفية وغيرهم؛ لأنّ القواعد الفقهية تقتضي دفع الضَّرر العام في مقابل الضَّرر الخاصّ، وبالتَّالي تقدَّم حفظ حياة الأمّة في مقابل حياة أفراد من المسلمين تترس بهم الكفّار، فهذا مستفادٌ من قواعد الشَّرع المستقاة من عشرات الأدلة الشّرعيّة.

---

(١) ينظر: الفكر السامي ٢: ١٥٥-١٥، وغيرها.

أنواع المصلحة:

إنّ المتتبع للمصالح يجد أنها إما مصلحة شرعية معتبرة، وإما مصلحة عقلية مردودة، وتفصيل ذلك:

أولاً: اعتبار النّظر المصلحي الشّرعي:

إنّ تفويضَ تقدير المصالح لنا في الأحكام ظاهرٌ في الشَّريعة، فهي تعطي المكلّف حقّاً أن يختار ما يُناسبه بما يحقِّقُ مصلحته في أمواله وزواجه وعلاقاته وأعماله، لكن بما لا يتعارض مع دينه؛ لأنّ بعض الأمور يخفى على الإنسان إدراكها، فيحتاج للشَّرع ليكشف له حقيقتها، كما هو الحال في الزِّنا والاختلاط والتَّبرج والرِّبا والقمار وغيرها، فإنّ العقول لا تدرك مضارها ابتداءً، فتكون النَّجاة بمعرفة ضررها بالشَّرع.

لذلك كان الضَّمان لتحقق أنّ هذه المصلحة الموجودة حقيقة أو وهمية أن لا تتعارض مع قواعد الشَّرع الحكيم، فما لا يتعارض من المصالح مع الشَّرع، فهو مصلحةٌ شرعيّةٌ مقصودةٌ ومرغوبةٌ، وما خالف من المصالح قواعد الشَّرع، فهي مصلحةٌ موهومةٌ؛ لأنّها مصلحة عقليةٌ مجردة استندت للعقل دون الشَّرع، فلا اعتبار بها.

ومراعاةُ الشَّرع لتحقيق المصلحة للعباد أمر تدور عليه الشَّريعة؛ لذلك عُرف الدِّين: بأنّه «وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ للبشر إلى ما هو خيرٌ لهم في الدَّارين»[1]،

---

(١) ينظر: مقالات الكوثري ص١٧٩.

فإنّ الدِّين يسعىٰ لقيادة الإنسان إلىٰ كلِّ ما هو خيرٌ له في دُنياه وأُخراه، وهذا ما يسعىٰ له كلُّ واحدٍ منا، والدِّين يُحقِّق له ذلك. ومما يدلُّ علىٰ ذلك:

١. تحقيقُ وظيفة الحاكم بفعل الأصلح للرَّعية:

إنّ وظيفة الحاكم هي إدارة الدولة، ولا بُدّ أن تكون هذه الإدارة راشدة، تُحقِّق الأصلح في كلِّ المجالات لمواطنيها، فهي المسؤولةُ عن رعايتهم، والقيام علىٰ أمرهم، وتحقيق الرَّفاه لهم، ودفع الظُّلم عنهم، وتأمين المستقبل لهم ولأبنائهم.

فيكون دائماً تفكير الحاكم متوجهاً نحو تحقيق المصلحة الكاملة لمواطنيه، ولذلك ضبط فقهاؤنا الأفاضل قاعدة الحكم: «التَّصرُّف علىٰ الرعية منوط بالمصلحة».

قال علي حيدر[1]: «أي إن تصرّف الرّاعي في أمور الرعية يجب أن يكون مبنياً علىٰ المصلحة، وما لم يكن كذلك لا يكون صحيحاً، والرعية هنا: هي عموم الناس الذين هم تحت ولاية الولي».

وشرحها أحمدُ الزَّرقا فقال[2]: «أي إن نفاذ تصرّف الرّاعي علىٰ الرعية ولزومه عليهم شاؤوا أو أبوا معلَّق ومتوقف علىٰ وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، دينية كانت أو دنيوية، فإنها تضمن منفعة ما وجب عليهم

---

(١) في درر الحكام١: ٥٧.

(٢) في شرح القواعد الفقهية ص٣٠٩.

تنفيذه، وإلا رد؛ لأنّ الراعي ناظر، وتصرفه حينئذٍ مترددٌ بين الضَّرر والعبث، وكلاهما ليس من النَّظر في شيء.

والمراد بالرَّاعي: كلُّ مَن ولي أمراً من أمور العامة، عاماً كان كالسلطان الأعظم، أو خاصّاً كمَن دونه من العمال، فإن نفاذ تصرفات كل منهم على العامة مترتب على وجود المنفعة في ضمنها؛ لأنه مأمور من قبل الشارع أن يحوطهم بالنُّصح، ومتوعد من قبله على ترك ذلك بأعظم وعيد».

فعن معقل بن يسار رضي الله عنه قال ﷺ: «مَن استرعي رعيةً، ثمّ لم يحطها بنصحه لم يرح ريح الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة مائة عام»[١].

وعن عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه، قال ﷺ: «ما استرعى الله عبداً رعية فلم يحطها بنصحه إلا حَرَّم اللهُ عليه الجنة»[٢].

ومن أمثلته:

ـ **مسألة**: لو عفا السُّلطان عن قاتل مَن لا ولي له لا يصحّ عفوه، ولا يسقط القصاص؛ لأنّ الحقّ للعامة، والإمام نائبٌ عنهم فيما هو أنظر لهم، وليس من النّظر إسقاط حقّهم مجاناً، وإنّما له القصاص أو الصّلح[٣].

---

(١) في مسند الروياني ٢: ٣٣٠.

(٢) في مسند الشهاب ٢: ٢١.

(٣) ينظر: شرح القواعد الفقهية ص٣٠٩.

ـ **مسألة**: لو أبرأ الحاكم عن حقٍّ من حقوق العامة، أو أجّل الدّين على الغريم بدون رضا الدائن لم يجز[١].

ـ **مسألة**: لو أنّ السُّلطان ترك العشر لمَن هو عليه جاز، غنياً كان أو فقيراً، لكن إذا كان المتروك له فقيراً فلا ضمان على السلطان، وإن كان غنياً ضمن السلطان العشر للفقراء من بيت مال الخراج لبيت مال الصدقة[٢].

ـ **مسألة**: لو أمر الحاكم شخصاً بأن يستهلك مالاً من بيت المال أو مالاً لشخص آخر، فإذنه غير صحيح حتى أنّ الحاكم نفسه لو استهلك ذلك المال يكون ضامناً[٣].

قال ابنُ عابدين[٤]: «إذا كان فعل الإمام مبنياً على مصلحة فيما يتعلَّق بالأمور العامّة لم ينفذ أمره شرعاً إلا إذا وافقها، فإن خالفها لا ينفذ، ولهذا قال الإمام أبو يوسف في «كتاب الخراج» (من باب إحياء الموات): وليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد، إلا بحقٍّ ثابتٍ معروف».

وبهذا يتبين أنّ وظيفة الحاكم والحكومة مقيَّدةٌ بتحقيق المصلحة للشَّعب، وولايتهم ولاية نظر ومصلحة، وليس لهم همٌّ إلا تقدير مصالح المجتمع وتحقيقها، فالحكومات وجدت لتحقيق مصالح الشُّعوب.

---

(١) ينظر: المصدر السابق ص٣١٠.

(٢) ينظر: مجمع الضمانات١: ٣٩٣.

(٣) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام١: ٥٧.

(٤) في العقود الدرية٢: ٢١٤.

٢. وضعت العقوبات التعزيرية لتحقيق المصلحة بدفع ضرر الفساد:

فما يشيع في كتب الفقه من مصطلح سياسةً أو تعزيراً، يقصد بها تقديرُ عقوبة من قبل القاضي لفعل ما ليس فيه عقوبةٌ مقدرةٌ في الشَّريعة؛ لدفع الفساد.

والعقوباتُ المقدَّرةُ في الشَّريعةِ هي الحدودُ والقصاصُ والدِّيات، وما عداها من العقوبات، فهي متروكةٌ للدَّولة تُقدِّرها بما يكون رادعاً للنَّاس، وبالتَّالي يكون ما عدا الحدود الخمسة السَّابقة والقصاص في النَّفس والأطراف، وهو يمثُل كلَّ العقوبات إلا هذا النَّزر اليسير جداً، فإنّه مفوَّضٌ إلى الدَّولةِ، وللقاضي تقديره على حسب الزمان والمكان والشَّخص؛ لما فيه مصلحة المسلمين.

قال الطَّرابلسيُّ[1]: «وهي بابٌ واسعٌ تضلّ فيه الأفهام، وتزل فيه الأقدام، وإهماله يُضيع الحقوق، ويُعطل الحدود، ويُجرئ أهل الفساد، ويعين أهل العناد، والتَّوسعُ فيه يفتح أبواب المظالم الشَّنيعة، ويُوجب سفك الدِّماء وأخذ الأموال الغير الشرعية».

وهذه العقوبات سياسةً وتعزيراً إن كان تقديرها صحيحاً، فهي عادلةٌ، تُوصل الحقوق لأصحابها، وإن كان تقديرها خاطئاً، فهي ظالمةٌ تُضيع حقوق

---

(١) في معين الحكام ص١٦٩.

الخلق، قال المقريزيّ(١): «السِّياسة نوعان: سياسةٌ عادلةٌ تخرج الحقّ من الظَّالم الفاجر، فهي من الشَّريعة علمها من علمها، وجهلها من جهلها، والنَّوع الآخر سياسةٌ ظالمةٌ، فالشَّريعة تحرِّمها».

وهذا يعني أن العقوبات فيما عدا الحدود والجنايات، فإنها مفوّضة لنا تقدير بهما يحقق المصلحة العامة للمسلمين، وإن كان الحدود شرعت من الله ﷻ لمصلحة الناس، قال المرغيناني(٢): «القصاص يصلح للتماثل، وفيه مصلحة الأحياء زجراً وجبراً فيتعين».

٣. أنّ ولاية القاضي نظرية «لتحقيق المصلحة»:

هذه القاعدةُ وإن كانت مندرجةً في الأولى، لكنها أُفردت بالذكر لأهميتها والتَّنبيه

عليها، ومعناها أن القاضي ولي أمر المسلمين؛ لتحقيق المصلحة لهم، فيتحرّى ما هو الخير والأفضل للمسلمين ويعمل به.

قال المَرغينانيُّ(٣): «وإن كان فيه مصلحةٌ أجازه الحاكم؛ لأنَّ ركنَ التَّصرُّف قد وُجد، والتَّوقف للنَّظر له، وقد نُصب الحاكم ناظراً له، فيتحرَّى المصلحة فيه».

---

(١) ينظر: المواعظ والاعتبار ٣: ٣٨٤، وينظر: البحر الرائق٥: ٧٦.

(٢) في الهداية٤: ٤٤٣.

(٣) في الهداية٣: ٢٧٩.

وقال البَزْدَوِيُّ: «ينبغي أن يفوض الأمر إلى رأي القاضي في هذا إن رأى المصلحة في التحليف على السبب حلف على السبب، وإن رأى المصلحة في التحليف على الحاصل حلف على الحاصل، قال: لأنّ من النَّاس مَن يكون تحليفه على السبب أولى، ومنهم مَن يكون تحليفه على الحاصل أولى، فيفوض إلى رأي القاضي»(١).

وقال عليّ حيدر(٢): «كذلك القاضي لا تعتبر تصرفاته في الأمور العامة وأحكامه ما لم تكن مبنيةً على المصلحة .... والحاصلُ يجب أن يكون تصرُّف السُّلطان والقاضي والوالي والوصي والمتولي والولي مقروناً بالمصلحة، وإلا فهو غيرُ صحيح ولا جائز».

٤. التَّرجيح بين قولين بالمصلحة:

فإنّه إن وجد في المسألة قولان فأكثر، فيُعمل بما تشهد له المصلحة من الأقوال، ومن ذلك:

ـ **مسألة:** «لو غاب الزَّوجُ حال كونه قادراً على أداء النفقة، ولكن لا يوفي حقّها، فأظهر الوجهين أنّه لا فسخ فيها، ولكن يبعث الحاكم إلى حاكم بلده ليطالبه إن كان موضعه معلوماً، والثاني ثبوت الفسخ، وإليه مال جمع من أصحابنا، وأفتوا بذلك للمصلحة»(٣).

---

(١) ينظر: المحيط٨: ١٦٥.

(٢) في درر الحكام ١: ٥٨.

(٣) ينظر: درر الحكام١: ٤١٤.

ـ **مسألة:** عن أبي يوسف: «أنّهم إن قصدوا في المصر بالسلاح يجري عليهم أحكام قطاع الطريق، وإن قصدوا بالحجر، والخشب، فإن كانوا خارج المصر فكذلك، وإن كانوا بقرب منه أو في المصر، وإن كان بالليل فكذلك أيضا، وإن كان بالنهار لا يجري عليهم أحكام قطاع الطريق، واستحسن المشايخ هذه الرواية، وبه يفتى كما في أكثر الكتب نظراً لمصلحة الناس بدفع شر المتغلبة المفسدين»(١).

ـ **مسألة:** «الزَّوجُ إذا أوفى زوجته معجَّل مهرها، فهل له أن يُسافر بها أو لا؟ ... واختار بعضهم تفويض ذلك للمفتي، فمتى عَلِم من حاله الإضرار بها أفتاه بعدم الجواز، ومتى عَلِم منه غير ذلك أفتاه بالجواز وقد نصوا في مثل هذا على أنّ المفتي لا بُدَّ له من نوع اجتهاد، وأنه يُفتي بما وقع عنده من المصلحة»(٢).

٥. بناء المجتهد المطلق لمسائله بما يحقق المصلحة المتوافقة مع القواعد:

فإنّ المجتهدَ المطلقَ في وضع مسائل الفقه لا تغيب المصلحة عن ناظريه، بما لا يتعارض مع القواعد الفقهيّة التي استنبطها من القرآن والسنة، والاستحسان هو الأساس في تحقيق ذلك، فإن وجدت فرعاً مخالفة للمصلحة في وضعه استحسن بإلحاقه بأصل آخر تحقيقاً لمقاصد الشرع الحكيم، ومن أمثلة ذلك:

---

(١) ينظر: مجمع الأنهر ١: ٦٣١، ودرر الحكام ٢: ٨٦.

(٢) في شرح القواعد الفقهية ص: ١٤٩.

ـ **مسألة:** «تقبل شهادة النساء وحدهنّ فيما لا يطلع عليه الرِّجال كالولادة والبكارة وعيوب النساء»؛ لأنّه لا بُدَّ من ثبوت هذه الأحكام، ولا يُمكن الرِّجال الاطلاع عليها، وإنَّما يطلع عليها النِّساء على الانفراد، فوجب قبول شهادتهنّ على الانفراد تحصيلاً للمصلحة»(١).

ـ **مسألة:** «يعزل لو خان كالوصي رعاية لمصلحة الوقف وإن شرط الواقف أن لا يعزل؛ لأنّه شرط مخالف لمقتضى الشرع»(٢).

٦. يفتى في المستجدات بما يظهر من المصلحة المتوافقة مع القواعد:

فإنّ ما يجد من أحداث ومسائل يلزم المجتهد في المذهب أن يفتي بها بما يحقق المصلحة فيها، وبما يكون مندرجاً تحت قواعد الفقه، قال البَزَازيُّ(٣): «إنَّ المفتي إنما يُفتي بحسب ما يقع عنده من المصلحة»(٤)، ومن أمثلته:

ـ **مسألة:** «كان أبو جعفر البُخاريّ: يجيز في الضِّياع ثلاث سنين؛ لأنّ مصلحةَ الوقف في ذلك؛ لأنّ المستأجرَ لا يرغب في أقلّ من ذلك»(٥).

ـ **مسألة:** «لا بأس بالاستخبار عن الأخبار المحدثة في البلدة هو المختار؛ لما فيه من المصلحة»(٦).

---

(١) ينظر: الاختيار٢: ١٤٠.

(٢) ينظر: درر الحكام٢: ١٤٠.

(٣) في الفتاوى البزازية ٢: ١٦.

(٤) ينظر: الأشباه ١: ١٨٨.

(٥) ينظر: المحيط٦: ١٤١.

(٦) ينظر: المحيط٥: ٤٠٥.

ثانياً: المصلحة العقلية المجرّدة:

إن كانت المصلحةُ نابعةً من مجرد التَّفكير العقلي المجرد، بلا التفات منها للشَّرع، فهي مصلحةٌ عقليةٌ مردودةٌ، لا سيما إن كانت تعارض ما هو أقوى منها من المصالح الشَّرعيّة المعتبرة المذكورة في القرآن والسُّنة، المقعدة ضمن قواعد الشَّرع المعتبرة، التي توافقت عليها الأمّة بلا نزاع فيها، من المسائل المجمع عليها.

قال السَّرَخْسيُّ: «علَّل بعضُ مشايخنا بقلّة المؤنة فيما سقته السَّماء وبكثرتها فيما سقي بغرب أو دالية، وهذا ليس بقوي، فإنَّ الشَّرع أوجب الخمس في الغنائم، والمؤنة فيها أكثر منها في الزِّراعة، ولكن هذا تقدير شرعيّ فنتبعه، ونعتقد فيه المصلحة وإن لم نقف عليها»[1]، فكانت المصلحة فيما يُقدِّره الشَّارع الحكيم لا فيما نقدِّره.

واعتبار المصلحة العقلية أصل تُبنى عليه الأحكام باطل من وجوه عديدة منها:

١. أنَّ من المعلوم لدى كلّ عاقل أنَّ الذِّهنَ البشري محدود القدرات، فإحاطته بالأمور إحاطةً تامةً غير متيسرة، وإلا لما احتجنا إلى الشَّريعة السّماوية؛ لتنظيم أمور حياتنا، فخالق هذا العقل أنزل له شريعةً يسترشد بها في دنياه، وتوصله إلى السَّعادة في أخراه، فإذا اعتمدنا في بيان الأحكام

---

(١) ينظر: العناية ٢: ٢٤٦.

الشّرعية على عقلنا، وما يرشدنا له من خير، لم يعد بيننا وبين أهل القوانين الوضعية فرقٌ؛ لأنَّهم استرشدوا بعقولهم لبيان ما يصلح حياتهم وسنِّ قوانين تنظمها، فكان ما نرى في عالمنا من الويلات في مختلف البلاد.

لكن المسلم يرى أنَّ المصلحة الحقيقية هي المصلحة التي يراها الشارع وإن خالفت المصلحة العقلية؛ لأنَّنا نعتقد أنَّ شريعتنا من خالق العقل وكلّ شيء، وهو يعلم علماً أزلياً ما يصلح حياتنا، وما فيه خيرنا، فدينُه حقّ وخيرٌ، بخلاف العقل، فإنَّه كثيراً ما يتوهم مصالح، وتكون العاقبة مفسدة.

وهذا ليس إهمالاً منا لمكانة العقل وأهميته، وإنَّما إنزال لكلِّ شيء في مكانه، فالتَّشريعُ حقّ الله تعالى لا غير، والعقلُ الشَّرعيُّ المتزن بضوابط الشّريعة وظيفته استفراغ جهده وقدرته في بيان مراد الله ومقصده، وهذه هي المصلحة الشّرعية، لا أن يصور لنا مصلحةً عقليةً متوهمة، فهذا تشريع بشري مرفوضٌ عند كلِّ مسلم حريص على دينه.

ومن العبر المتعلقة بذلك ما «ذكر الحافظ أبو شامة المقدسي أنَّ نور الدين الشهيد ـ ذلك الملك الصالح الذي لا نظير له في ملوك الإسلام ـ لما ولي الحكم كانت البلاد على أسوأ حالة يتصورها متصور من جميع النواحي، ففكر عقلاء الدَّولة فيما يجب السَّير عليه في إصلاح شؤون البلاد، ورأوا أنَّ مجردَ تنفيذ أحكام الشَّرع عند ثبوت إجرام المجرمين ثبوتاً شرعياً لا يكفي في قمعهم ومنعهم من المضي في إفساداتهم، فلا بُدّ من أخذهم بأحكام قاسية سياسية حتى يستتب الأمن وتصلح الأحوال، فرجوا من العالم الصالح

الشّيخ عمر الموصلي ـ بالنظر إلى أنَّه الناصح الأمين عند جلالة الملك قبل توليه الحكم ـ أن يوصل إلى مسامعه ذلك الرأي الحصيف في حسبانهم.

فقبل رجاءهم، وكتب إلى الملك يوصيه بالضَّرب على أيدي الآثيمين بأحكام صارمة بدون انتظار إلى ثبوت إجرامهم ثبوتاً شرعياً، وبعد أن قرأ الملك توصية الشيخ كتب على ظهر الورقة ما معناه:

حاشا أن أُجازي أحداً بجرم لم يثبت ثبوتاً شرعياً، وحاشا أن أتهاون في عقوبة مجرم ثبت جرمه ثبوتاً شرعياً، ولو جريت على ما رسمته التَّوصية لي لكنت كمَن يفضل عقله على علم الله ﷻ، ولو لم يكن هذا الشرع كافياً في إصلاح شؤون العباد لما بعث به خاتم رسله.

ولما اطلع الشَّيخ على هذا التوقيع الملكي الحازم، بكى بكاءً مراً، وقال: يا للخيبة! كان الواجبُ علي أن أقول ما قاله الملك، فانعكس الأمر، فتاب من توصيته أصدق توبة.

وجرى الملك في تسيير الأمور على ما رسمه الشرع، فصلحت البلاد وزال الفساد في مدة يسيرة، وأصبحت تلك الأصقاع، بحيث لو سافرت غادة حسناء وحدها ومعها أثمن الجواهر والأحجار الكريمة من أقصى البلاد إلى أقصاها، لما حدثت أحداً نفسه أن يمسّها بسوء لا في مالها، ولا في عرضها، وقد اكتظت كتب التَّاريخ بما تم على يد هذا الملك العظيم من الإصلاحات الهامة، ودفع عدوان الصَّليبيين من أرض الشّام، بل من أرض

مصر أيضاً بتجريد جيش تحت إمرة أحد قواده»[١].

قال الكوثري:[٢] «وأحكام الشَّرع لا تنتهي عجائب أسرارها في الإصلاح، وليست هي كأحكام العقول الخاطئة، وها هي الدولة الإسلامية لم تسعد دولة منها إلا بمقدار تمسكها بأهداب الشرع، ولا شقيت إلا بنسبة ابتعادها عن أحكام الشرع، ولنا ألف دليل ودليل على ذلك في التَّاريخ الإسلامي.

وقد نطق علي بن أبي طالب رضي الله عنه بكلمة حكيمة جداً حيث قال: «ما ترك الناس شيئاً من أمر دينهم لاستصلاح دنياهم إلا فتح الله عليهم ما هو أضرّ منه»[٣]، وهي حقيقة ملموسة في جميع أدوار التاريخ، وقد صدق الشاعر الذي قال لعبد الملك بن مروان:

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا　　فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

ومثل هذا الممزق المرقع مثل مَن يمزق سراويله الساترة لسوءته؛ لترقيع موضع من جبته».

---

(١) ينظر: مقالة: شرع الله في نظر المسلمين ص١٨٢-١٨٣.

(٢) في مقالة شرع الله ص١٨٣-١٨٤.

(٣) ينظر: الكشكول للعاملي ص٢٤٤٨، والتذكرة الحمدونية ص٦٥٦٧، ولكنَّهم جعلوها حديثاً مرفوعاً.

٢. إنَّ جعل المصلحة العقلية المتوهمة أصلاً شرعياً لم ينطق به أحدٌ معتدٌ به من علماء هذه الأمة على مرّ التاريخ الإسلامي الحافل؛ لأنَّ مَن ملأ الإيمان وثقته بالله قلبه، لم يخطر بباله أن يُقدِّم عقله وتفكيره على شرع الله ﷻ، وإنَّما يستفرغه في خدمة هذا الدين وفهمه.

قال الكوثري(١): «ومن جملة أساليبهم الزائفة في محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم قول بعضهم: إنَّ مبنى التشريع في المعاملات ونحوها المصلحة، فإذا خالف النص المصلحة يترك النص ويؤخذ بالمصلحة!

فياللخيبة ممن ينطق لسانه بمثل هذه الكلمة ويجعلها أصلاً يبني عليه شرعه الجديد!

وما هذا إلا محاولة نقض الشرع الإلهي بتحليل ما حرمه الشرع باسم المصلحة، فسل هذا الفاجر ما هي المصلحة التي تريد بناء شرعك عليها؟

إن كانت المصلحة الشرعية، فليس لمعرفتها طريق غير الوحي حتى عند المعتزلة الذين يقال عنهم: إنَّهم يحكمون العقل كما تجد ذلك مفصلاً في «المعتمد» شرح العمد لأبي الحسين البصري المعتزلي، وفي نقل نصّه طول راجع «الشامل» للإتقاني.

---

(١) في مقالة أثر العرف والمصلحة في الأحكام ص٣٤٢، وما بعدها.

وإن كنت تريد المصلحة الدّنيوية على اختلاف تقدير المقدرين، فلا اعتبار لها في نظر المسلم عند مخالفتها للنصّ الشَّرعي؛ إذ العقل كثيراً ما يظنّ المفسدة مصلحة بخلاف الشَّرع.

وأمَّا المصلحة المرسلة وسائر المصالح المذكورة في كتب الأصول وكتب القواعد، ففيما لا نصَّ فيه باتفاق علماء المسلمين، فلا يتصوَّر الأخذ بها عند مخالفتها لحجج الشَّرع. وأوَّل مَن فتح باب هذا الشَّر هو النجم الطوفي الحنبلي(١)، فإنَّه قال في شرح حديث: «لا ضرر ولا ضرار»: إنَّ رعاية المصلحة مقدَّمة على النّص والإجماع عند التعارض.

---

(١) قال الكوثري في مقالة أثر العرف والمصلحة في الأحكام ص٣٤٣: «قال ابن رجب عن الطوفي: في «طبقات الحنابلة»: «لم يكن له يد في الحديث، وفي كلامه تخبيط كثير، وكان شيعياً منحرفاً عن السُّنة، ولقد كذب هذا الرجل وفجر فيما رمى به عمر رضي الله عنه.
وذكر بعض شيوخنا عمَّن حدثه أنَّه كان يظهر التوبة ويتبرأ من الرَّفض، وهو محبوس، وهذا نفاقه، فإنَّه لما جاور في آخر عمره بالمدينة صحب السكاكيني شيخ الرافضة، ونظم ما يتضمّن السبّ لأبي بكر رضي الله عنه، ذكر ذلك عنه المطري حافظ المدينة ومؤرخها».
وقال ابن مكتوم: «اشتهر عنه الرفض والوقوع في أبي بكر رضي الله عنه وابنته عائشة رضي الله عنها، ومن شعره:

كم بين من شك في خلافته وبين من قيل إنَّه الله

يعني أبا بكر وعلياً رضي الله عنهما، فهل هذا يصدر ممَّن في قلبه إيمان، وكان يقول عن نفسه:

حنبلي رافضي ظاهري أشعري إنَّها إحدى الكبر

وهذه كلمة لم ينطق بها أحدٌ من المسلمين قبلَه ولم يتابعه بعده، إلا مَن هو أسقط منه، والقول بأنَّ إجراء ذلك في المعاملات دون العبادات ـ باعتبار أنَّ العبادات حقّ للشَّارع، والمعاملات إنَّما وضعت أحكامها لمصالح العباد، وكانت هي المعتبرة ـ فرق بدون فارق؛ لأنَّ اللهَ يأمر بما يشاء فيما شاء من غير فارق بين أن يكون أمره في العبادات أو المعاملات، وهو الذي أباح أنواعاً من البيوع، وحَرَّمَ أنواعاً منها، وكذا السّلم والصّرف والإجارة وغيرها من أبواب الفقه، فإذا راج هذا المكر من هذا المضلّ ترى خديعته في الأبواب كلها، ويكون شرع الله أثراً بعد عين، ولكن أبى الله إلا أن يتم نوره.

ومَن الذي ينطق لسانُه بأنَّ المصلحةَ قد تعارض حجج الله من الكتاب والسُّنة والإجماع، والقول بذلك قول بأنَّ اللهَ لا يعلم مصالح عباده فكأنَّهم أدرى بها حتى يتصوّر أن تعارض مصالحهم للأحكام التي دلَّت عليها أوامر الله المبلغة على لسان رسوله.

سبحانك هذا إلحاد مكشوف، ومَن أعار سمعاً لمثل هذا التقويل فلا يكون له نصيب من العلم، ولا من الدين، وليست تلك الكلمة غلطة فقط من عالم حسن النية تحتمل التأويل، بل فتنة فتح بابها قاصد شرّ ومثير فتن».

راجع ترجمته من «طبقات ابن رجب» و«الدرر الكامنة» و«شذرات الذهب»، أفمثل هذا الزائغ يتخذ قدوة في مثل هذا التأصيل الذي يرمي إلى استئصال الشرع، ولا يغترن القارئ الكريم بتلقيب بعض المهملين إيّاه بالإمام النجم الطوفي، فإنّنا في زمن نرى مَن لا يصلح أن يكون إماماً في مسجد حارته يلقب بالإمام الحجّة، وإلى الله عاقبة الأمر كله».

٣.أنَّ تقديم المصلحة العقلية على الشَّرع نتيجة أننا أمة مغلوبة في هذا الزّمان.

وقد خاض الصّليبيون حروباً عديدةً ضدّ هذا الدين الحنيف والبلاد التي يقطنها، إلا أنَّها باءت بالفشل الذريع، لكنَّهم أخذوا عبرةً منها أنَّ قوّة هذه الأمة بدينها وبالتزام شرعها، فإذا أرادوا الانتصار عليها، لا بُدّ أن يضعفوا تمسّكها بإسلامها، ويفسدوا عليها دينها.

وسلكوا لتحقيق هذا المراد حرباً من نوع جديد تسمّى بـ«الغزو الفكري»، جيَّشوا لها آلاف المستشرقين من مختلف بلادهم، درسوا هذا الدّين الحنيف، وأخذوا يدسّون على المسلمين فيها بدعاوٍ عديدة اخترعوها، تحمل شعارات براقة وكلمات جذّابة، انطوت على الكثير من الناس.

وبسبب أننا نعيش في هذا الزَّمان في هزيمة نفسية قبل أن تكون هزيمة مادية بالتكنولوجيا والسلاح، فإننا نرى كلّ ما عند أعدائنا هو الحقّ والصّواب، وكلُّ ما يقولوه هو الخير والرشاد، وأنَّ كلَّ ما عندنا وبال لا يصلح للحياة والعمل، ويتنافى مع الرقي والتقدم والعصر.

فأصبحنا نميل إلى تحقيق المصالح العقلية في حياتنا على المصالح الشّرعيّة، بسبب أن ثقتنا في تفكيرنا أكبر من هذا الدين، فما يقدره العقل مصلحة نسعى وراءه ونجيِّر النصوصَ الشرعية له، ونبحث عن قول لأي كان ونحتج به على ذلك، وندعي أنَّ في المسألة خلافاً ونحن رجّحنا قول هذا، وإن لم يكن معه دليل ولا رائحته، ولا معروفاً بعلم ولا فضل، وكان

ذكر قوله في الكتب للتنبيه، وإنَّما يكفي في تصورنا أن يكون معه المصلحة العقلية التي ارتضيناها.

وكلُّ هذا إمّا بإملاء ممن يُملي على النَّاس؛ ليفسد عليهم دينهم، أو من نفوسنا المهزومة والمتشبعة بفكر أعدائنا وأحقيته أكثر من معرفتها بأصول شريعتنا الغراء.

* * *

المبحث الثّاني
أصول التّطبيق

إنَّ عامَّة مَن تكلَّم عن المقاصِدِ أغفل الكلام عن هذا النَّوع من المقاصد، والذي يُعتبر بمثابة الأب للمقاصد أجمع، وما سواه من المقاصد تتفرّع عليه، وفقدانُه يفقدنا بقيَّة المقاصد، إن صحّ التّعبير والتّصوير؛ للمكانة الرّفيعة التي له.

إنّ الملكة الفقهية تمثل القدرة الذاتية لتحقيق مقصد الشريعة، وأداته في تحقيقها هي سائر مباحث «رسم المفتي» كطبقات الفقهاء ووظائف المجتهدين وقواعد الإفتاء، فهي تمثل الجانب العمليّ التطبيقيّ للفقه، فلا سبيل لنا للترجيح بين الأقوال الفقهية إلا به، ولا فهم الخلاف الحاصل بين علماء المذهب إلا من خلاله، ولا إعمال الفقه في الواقع بدونه، فهو أقربُ ما يكون بالروح للفقه؛ إذ بدونه لا حياة له.

وهذا العلمُ هو الأصولُ التي يعتمدُ عليها المجتهدُ في المذهبِ في الترجيح والتفريع والتطبيق والإفتاء، كما يعتمد المجتهدُ المستقّل على أصولِ الفقه لاستخراج الأحكام من الكتاب والسنة والآثار والترجيح بينها، فكما

لا غنىٰ للمجتهد المطلق عن أصول الفقه ـ فهي القواعد التي تُمَكّنه من القيامِ بعلمه واستفراغ جهده في استنباط الأحكام، وهي آلته في ذلك ـ فكذلك العالم في المذهب، فإنَّ رسمَ المفتي هو الأداة التي يتمكَّن بها من القيام بعمله، وبذل جهده في إنزال الفقه علىٰ الواقع، والخروج من دائرة الخلاف، وتلبية حاجات مجتمعه، فهي الوسيلة لذلك.

وكما أنَّ أُصولَ المجتهد المطلق تدور في محاور رئيسيّة فيها العديد من القواعد الأصوليّة وهي: الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، فكذلك فإنَّ أصولَ المجتهد في المذهب لها محاور رئيسيةٌ مليئةٌ بقواعد للإفتاء، وهذه المحاور: هي الضّرورة، والتّيسير، ورفع الحرج، والعرف، والمصلحة، وتغيّر الزّمان، فهذه هي الأُصول الكبرىٰ في رسم المفتي التي يرتكز عليها المفتي في فهمه وضبطِهِ وتطبيقِهِ للفقه.

وكلُّ أصل من أصول هذا العلم هو مقصد للشريعة بعينه، فالضرورة مقصد، والتّيسير مقصد، ورفع الحرج مقصد، وهكذا، وليس هذا البحث للتّفصيل، وإنّما للتّنبيه عليها والإشارة إليها.

والكلام في هذا العلم مؤسَّسٌ في القرآن من اعتبار الضَّرورة: {إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ} الأنعام: ١١٩، والتيسير: {يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} البقرة: ١٨٥، ورفع الحرج: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} الحج: ٧٨.

قال ابنُ عاشور[١]: «من طرائق الاستدلال على المقاصد... أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي... مثل ما يؤخذ من قوله تعالى: {وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ} البقرة: ٢٠٥، وقوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ} النساء: ٢٩، وقوله: {وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} الأنعام: ١٦٤، وقوله: {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ} المائدة: ٩١، وقوله: {يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} البقرة: ١٨٥، وقوله: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} الحج: ٧٨، ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيهٌ على مقصد».

والسُّنَّةُ النبويّةُ طافحةٌ بتطبيقاته: كحديث طهارة سؤر الهرة: «إنّها ليست بنجس، إنَّما هي من الطوّافين عليكم أو الطوّافات»[٢]، وقوله ﷺ: «يسّروا ولا تعسّروا»[٣]، وقوله ﷺ: «الدين يسر»[٤]، وقول السيدة عائشة ل: «ما خيِّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلاّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»[٥]، وغيرها.

---

(١) في مقاصد الشريعة ص ٢٨.

(٢) في سنن الترمذي ١: ١٥٣، وقال: حسن صحيح، وسنن أبي داود ١: ٦٧، وموطأ مالك ١: ٢٢، وغيرها.

(٣) في صحيح البخاري٥: ٢٢٦٩، وصحيح مسلم٣: ١٣٥٩، وغيرها.

(٤) في صحيح البخاري١: ٢٣.

(٥) في صحيح البخاري٧: ١٠١، وصحيح مسلم٤: ١٨١٣، وغيرها.

قال ابنُ عاشور[1] بعد عرض آيات التَّيسير: «فمثل هذا الاستقراء يخوِّل الباحث عن مقاصد الشَّريعة أن يقول: إنَّ من مقاصد الشَّريعة التَّيسير؛ لأنَّ الأدلة المستقرأة في ذلك كلّه عمومات متكرَّرة، وكلُّها قطعية النِّسبة إلى الشَّارع؛ لأنَّها من القرآن، وهو قطعي المتن».

وينبغي التَّنبيه أنَّ الحرج والتَّيسير المقصود في الشَّرع خارج عن التَّكاليف؛ لأنَّها هي عين التَّيسير ورفع الحرج عن النَّاس، قال الشَّاطبيّ[2]: «الشارع إنَّما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتِّباع هواه حتى يكون عبداً لله، فإنَّ مخالفة الهوى ليست من المشقَّات المعتبرة في التَّكليف، وإن كانت شاقة في مجاري العادات؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التَّخفيف لأجل ذلك لكان ذلك نقضاً لما وُضِعَت الشَّريعة له، وذلك باطل فما أدى إليه مثله».

وقال أيضاً[3]: «لا ينازع في أنَّ الشَّارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقّة ما ولكن لا تُسمَّى في العادة المستمرة مشقّة كما لا يُسمَّى في العادة مشقَّةً طلب المعاش بالتحرُّف وسائر الصَّنائع؛ لأنَّه ممكنٌ معتادٌ لا يقطع ما فيه من الكلفةِ عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يَعدُّون المنقطع عنه كسلاناً ويذمونه بذلك فكذلك المعتاد في التكاليف».

والكلامُ فيه طويلٌ ومتشعبٌ جداً، وإنَّما نقتصر هنا بوصفٍ عامٍّ يُظهره، فنتحدث عن مباحث رسم المفتي في المطالب الآتية.

---

(١) في مقاصد الشريعة ص٧٠.

(٢) في موافقاته ٢: ٤٥٥.

(٣) في موافقاته٢: ١٢٣.

المطلب الأوَّل: كيفية تكوين الملكة الفقهية:

لا يُمكن للمفتي أن يقف على مقاصد الشَّرع في فتاواه إن لم يكن من أهل الملكة الفقهية؛ لأنّها أداته في تطبيق الفقه بمراعاة المقاصد.

والحقيقة أنَّ موضوع الموازنة بين المصالح والمفاسد ليس أمراً سهلاً، وإنَّما فيه كد واجتهاد وممارسة عملية، يعمل على ترسيخ الملكة الفقهية[1].

قال الشاطبي[2]: «وهو مجال للمجتهد صعب الورود، إلا أنَّه عذب المذاق، محمود الغب (العاقبة)، جار على مقاصد الشريعة».

وتعرف الملكة الفقهية: بأنَّها القدرة على التخريج والترجيح والتمييز والتقرير للأحكام الشرعية من فقيه النفس.

وهذه الملكةُ تتحصَّل بقدر توفيق الله عز وجل من مصاحبةِ العلماءِ والبحثِ والتَّدريسِ والإفتاءِ والقدرةِ العقليّة وإكثارِ المطالعة في كتب التَّاريخ والطَّبقات والفتاوى والشُّروح وغيرها، وذكروا في قواعد المفتي والمستفتي: «لا يجوز الإفتاء لكلّ مَن تعلَّمَ الفقه لدى الأساتذة حتى تحصل له ملكة فقهيّة، وهذه المَلَكة يعرف بها أصول الأحكام وقواعدها وعللها ويميِّز الكتب المعتبرة من غيرها، ودليل حصول هذه المَلَكة أن يأذن له مشايخه المهرة

---

(١) ينظر: تكوين الملكة الفقهية ص٨٦.

(٢) في الموافقات٥: ١٧٨.

بالإفتاء»[١]، قال مالك: «ما أفتيتُ حتى شَهد لي سبعون أنّي أهلٌ لذلك»[٢].

وتطبيق المرء للعلم في حياتِه وإفادةِ مجتمعه به وزيادتِه لمسائلِه راجعٌ إلى مقدارِ المَلَكَة التي كوَّنها فيه، وهذا الأمرُ متحقِّق في الفقه؛ لأنَّه علمٌ كسائر العلوم تكوَّن من اجتهاداتِ العلماءِ فيه، وهذه الاجتهاداتُ منبعُها المَلَكَات، وبقدرِ تحصيلها يستطيع أن يتصرَّفَ في هذا العلم ويُضيف إليه معارف وإفادات مبنيّة على أُسس العلم التي تَمَكَّن منها.

وما لم تتكون لدى الفقيه الملكة الفقهية القادرة على بلوغ الدرجة العلمية الرَّفيعة والفهم العميق للواقع، فلن يكون قادراً على تحصيل مقاصد الشريعة بتمامها.

قال الغَزَاليُّ[٣]: «فقه النفس لا بد منه، وهو غريزة لا تتعلق بالاكتساب»، فلا بدّ أن يكون لصاحب الملكة هبة خاصّة من الله تعالى بالقدرة العقلية الكاملة في دقة الفهم، وإلا فلن يصل إلى كمال الملكة، وإنَّما يحصل بعضها.

وقال ابنُ خلدون[٤]: «إنَّ الحذق في العلم والتّفنّن فيه والاستيلاء عليه إنَّما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله

(١) ينظر: أصول الإفتاء ص٢٨.

(٢) ينظر: الفقيه والمتفقه ٢: ١٥٤.

(٣) في المنخول ص٥٧٣.

(٤) في مقدمة ابن خلدون١: ٥٤٣.

واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفنّ المتناول حاصلاً».

وليس كلُّ عالم فيه يبدأُ من جديدٍ، بل يستمرُّ في البناءِ على علمِ مَن سبقه حتى يعظم بنيان العلم وتُشيَّدُ قواعدُه وأُسُسُه وتَزدادُ فروعُه ومسائلُه، فيكون علماً مرغوباً فيه، نافعاً للمجتمعات، ولو بدأ كلُّ عالم فيه من البدايةِ واجتهد فيما قاله غيرُه، لبقي العلم في محلِّه ولم يُكمل بُنيانُه، وهذا يقتضي حصول مرحليّة في الاجتهادِ في العلم، تنقلُه من طورٍ إلى طور.

ويحتاج المتفقه ليبلغ الدرجة العليا في الفقه لتكوين الملكةِ الفقهيّة التامّة التي تساعدُه في الفتوى والقضاءِ والاجتهادِ فيما جَدّ من مسائلَ والترجيحِ بين أقوالِ أئمةِ المذهب ثلاثة جوانب؛ إذ لا غنى لَمن يسعى إلى طلبِ الكمال في علم الفقه عنها، وهي:

الأوّل: دراسة المسائل الفقهية من مصادرها الأصلية:

فيبدأ بقراءة متن من المتون المعتمدة في المذهب الحنفي: كـ«القدوري» مثلاً، ثمّ يتدرج بدراسة شرح على متن معتمد آخر أوسع: كـ«شرح الوقاية»، أو «الاختيار لتعليل المختار»، أو «رمز الحقائق شرح كنز الدقائق»، ثمَّ يترقّى إلى قراءة «الهداية» للوقوف على فلسفة الفقه وكيفيةِ بناء المسائل والأصول التي استندت إليها، ثم يتوسّع في الفروعِ بقراءة «الدرّ المختار» مع «حاشيته» لابن عابدين، فهي الغاية والكمال في التحقيق والتدقيق ولا غنى للطالب والعالم في فهم الفقه ومعرفة الفروع والراجح عنها.

ولا بدّ للدَّارس من القراءة في كتب الفتاوىٰ الفقهية كقاضي خان وغيره؛ ليطلع علىٰ الفروع الدقيقة، ويتعرَّف علىٰ الجانب التَّطبيقي للفقه من قبل مشايخ المذهب العظماء.

وما سبق تفصيله يُبَيِّنُ المنهج بالنسبة للقراءات العامّة في المتون وشروحها والفتاوىٰ، وقد علمت المقام الرّفيع لها في ضبط المذهب والتمكّن منه، وهذا لا يعني غنىٰ الطّالب عن الكتب المتخصصة في كلِّ بابٍ من الأبوابِ للتمكّن منه وضبطِهِ، ومن ذلك:

١. **قراءة في الأصول**؛ بأن يكون هناك قراءة عامّة في الأصول يعتمد فيها علىٰ «مسار الوصول إلىٰ علم الأصول» الذي شرح فيه خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار لقاسم بن قطلوبغا، مع إضافةِ كثير من التَّحقيقات والفوائد المجموعة من كتب الأصول؛ ليتمكَّن الطالبُ فيها من تكوين تصوُّر جيدٍ في علمِ الأصول ومعرفة مسائله وضبط قواعده والاطلاع علىٰ حقيقته.

ثمّ يقوم بقراءة الكتاب البديع الواضح: «نور الأنوار شرح المنار» لملا جيون اللكنويّ، وينبغي لهذه القراءة في الأصول أن تكون بعد «القُدُوريّ»؛ لأنَّ أصول الحنفية هي قراءة أُخرىٰ في الفروع الفقهية ولكن من جهة بناء هذه المسائل علىٰ الدليل، فالمناسبُ أن يكون الطالبُ علىٰ معرفةٍ بهذه المسائل؛ ليتمكَّن هاهنا من الوقوفِ علىٰ وجهِ الاستدلالِ عليها، فَفَهْمُ

الفروعِ في مجلسِ الفقه وفي الباب المذكورة فيه مع نظيراتها أدقّ من فهمها في مجلس الأصول.

ثمّ يتدرج في قراءة «التَّوضيح شرح التَّنقيح» لصدر الشَّريعة المحبوبي، فإنّه من أرفع كتب أصول الحنفية وأعلاها درجة، وأكثر رفعةً، وأوسعها انتشاراً.

٢. **قراءة في العبادات** بطريقة مفصّلة، ومن أفضل الكتب التي تحقِّقُ هذه الغاية كتاب: «مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح»، فهو يشتمل على كثيرٍ من التحقيقاتِ الدقيقةِ والتفريعاتِ اللطيفةِ التي لا غنى للدارس عنها، لكنَّه يحتاج إلى تدقيق نظر من أُستاذ متبصِّر أثناء قراءته؛ لاشتماله على فروعٍ غيرِ معتمدةٍ وترجيحاتٍ غيرِ راجحةٍ؛ بسببِ تأثّر مؤلّفها الشرنبلاليّ بالمدرسةِ المتأخرةِ في الترجيح بالحديثِ دون التأصيل الفقهي والنقلِ المدرسيّ؛ ولهذا لا ينصح أن تكون أوّل قراءات الطلبة في الفقه هي «نور الإيضاح»؛ إذ الأَحرى أن يتربَّى الطالبُ على المتون المعتمدة؛ لتتكون لديه ملكة فقهية أقرب إلى أصل مذهب الحنفية، وأيضاً بسبب اشتماله على كثيرٍ من الفروعِ التي يصعبُ إملاؤها ابتداءً على المبتدئ في الفقه.

وهذه القراءة في «المراقي» ينبغي أن تكون الغاية منها اطّلاع الطالب على كثير من التفريعاتِ الفقهيّةِ بمراجعة المسائل في الطحطاويّ وغيرها من الكتب الموسّعة، وكذلك الوقوفُ على الخلاف الفقهي في المذهب في كلِّ مسألةٍ منها لينظر الطالب في مدارك الاجتهاد في المسائل وبنائها، وأيضاً

محاولة التّرجيح بين هذه الأقوال المختلفة وكيفيةِ التوصُّل إلى الراجح من بينها، فهذا ميدانٌ واسعٌ وطريقٌ صعبٌ لا بُدّ للدّارس من تمرُّسٍ في دراسته والنظر فيه، ويُمكن تحقيق ذلك من خلالِ دراسةِ «المراقي»؛ لأنَّه كتاب مخدومٌ جداً ومشهورٌ بين الطلبةِ والكَمَلة، وهو أيضاً من كتب المدرسةِ المتأخرة في الترجيح في المذهب.

وأمّا التمكّن في الحجِّ فيحتاج إلى كتاب «لباب المناسك» لرحمة الله السّندي مع «شرحه» لملا علي القاري، فإنَّه أكثر الكتب اعتماداً في بابه، مع ترتيب بديع، وفروع رائقة، تُمكن الطالبَ من ضبط هذا الباب، وهكذا في بقية الأبواب.

وفي المعاملات يجب أن تكون قراءة لكتاب «مجلة الأحكام العدلية»، فإنّها فريدةٌ في بابها فيما يتعلَّق بالمعاملات؛ لاشتمالها على دقائق المسائل، وما يعمل ويفتى به.

وعلى كلٍّ فعلى الدارسِ أن يحرصَ كثيراً جداً على التَّوسعِ في قراءةِ الفروعِ الفقهيّة، والإكثارِ من قراءةِ الكتبِ المعتمدة، فلا تكون قراءته في كلِّ باب لأقل من ثلاثة كتبٍ مع أُستاذ متخصِّص، ضابط للعلم، فإنَّ الأساسَ المتين في تكون الملكة الفقهية هو كثرةُ الاطلاع على الفروع المعتمدة في المذهب، ولا يُمكن لغيرها أن يقوم مقامها، فَمن أكثر منها مع شيخ رشيد وذكاء شديد وصل إلى الغاية في هذا العلم الشَّريف.

فكما يحتاج الطّالب في بعضِ دراسته إلى أُستاذ لضبط كتب الجادة والتَّمكن منها، فإنَّه يحتاج إلى التَّوسع في المسائل والأبواب إلى جهد خاصّ، بحيث يحاسب نفسه على كلِّ لحظة يُضيِّعُها في غيرِ طلبه العلم، فيكون هذا العلم لذةً له في هذه الدُّنيا.

الثّاني: ضبطُ علم رسم المفتي:

أي قواعد الإفتاء، وهذا العلم ينبغي أن يَنال الاهتمام الثّاني من الدّارس؛ إذ يمثل الجانب العمليّ التطبيقيّ للفقه، فلا سبيل لنا للتّرجيح بين الأقوال الفقهية إلا به، ولا فهم الخلاف الحاصل بين علماء المذهب إلا من خلاله، ولا إعمال الفقه في الواقع بدونه، فهو أقربُ ما يكون بالروح للفقه؛ إذ بدونه لا حياة له.

وفي ظنِّي أنَّ هذا التراجعَ الذي حَصَلَ لعلم الفقه في هذا الزمان حتى أصبح علماً نظرياً في حياتنا الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والعسكريّة والقضائيّة لهو عائد لأمرين:

١. ترك الدّراسة المتعمّقة المتمكنة في الفقه، كما سبق.

٢. إهمال علم رسم المفتي، فمَن لم يضبطه ويُدركه لن يتمكَّن من تطبيقِ الفقه واختيارِ الأنسب للواقع وفهم كيفيةِ التعاملِ معه.

لذلك أقول: إنَّ دراسةَ الفروع كما مَرَّ تُكوِّن (٥٠)٪ من علم الفقيه، و(٥٠)٪ هي قواعدُ رسم الإفتاء، وهي على قسمين: جانب نظري لقواعد

الإفتاء يمثل (٢٥)٪ من علم الفقه، وجانب عملي: وهو المعرفة الحقيقية المتبصرة بالواقع الذي يريد الإفتاء به وتنظيمه وترتيبه على أجمل طريقة وأحسنِ سلوك تمثل (٢٥)٪ من علم الفقه؛ لذلك كَثُرَ قولُهم: مَن لم يكن عالماً بأهلِ زمانه فهو جاهل.

وهذا العلم يُمثِّلُ الحلقة ما بين المسائل الفقهيّة المدوّنة في الكتب وما بين الواقع المعاش للناس في كافّة مناحي الحياة، فمَن فقده فهو فاقدٌ للعلم حكماً؛ إذ لا خير في علمٍ بلا عمل، وفاقدُه فاقدٌ للعمل به لنفسه ولغيره.

وأهمية هذا العلم حملت العلماء المتأخرين في المذهب الحنفي ـ بسبب توسعِ المذهب وكثرة الخلافات والترجيحات فيه ـ أنهم يعطونه اهتماماً خاصّاً لا سيما علماء ما بعد الألف هجري، فكثُر ذكرهم للقواعد المتعلّقة به في طيّات كتبِهم، حتى جاء ابنُ عابدين فجمع كثيراً من قواعدِه المتناثرة هنا وهناك في منظومته المشهورة التي بين أيدينا، فكانت أوسع ما كتب فيه، ومحاولة أوليّة لجمع شتات هذا العلم، إلا أنَّها جمعت فوائد متناثرة فيه، ولم تخرجه ليكون علماً كاملاً له شروطه وأركانه وضوابطه ومسائله وموضوعاته بحيث تُمَكِّن الطالبَ من فهمه وضبطه.

وأحوج ما نحتاج إليه في هذه الأيام هو إظهارُ رسم المفتي في علمٍ مستقلٍّ له قواعدُه وأسسُه ومبادئه، متيسِّرُ الدراسة لكلِّ المتفقهة، ويكون أحد البرامج المقرَّرة في المدارس الشرعيّة وكليّات الشريعة، وبدون ذلك سنبقى في دراستنا الشرعية أقرب إلى النظرية من التطبيق.

وهذا العلمُ هو الأصولُ التي يعتمدُ عليها المجتهدُ في المذهبِ في الترجيح والتفريع والتطبيق والإفتاء، كما يعتمد المجتهدُ المستقلّ على أصولِ الفقه لاستخراج الأحكام من الكتاب والسنة والآثار والترجيح بينها، فكما لا غنى للمجتهد المطلق عن أصول الفقه ـ فهي القواعد التي تُمَكّنه من القيامِ بعلمه واستفراغ جهده في استنباط الأحكام، وهي آلته في ذلك ـ فكذلك العالم في المذهب، فإنَّ رسمَ المفتي هي الأداة التي يتمكَّن بها من القيام بعمله، وبذل جهده في إنزال الفقه على الواقع، والخروج من دائرة الخلاف، وتلبية حاجات مجتمعه، فهي الوسيلة لذلك.

وكما أنَّ أُصولَ المجتهد المطلق تدور في محاور رئيسيّة فيها العديد من القواعد الأصوليّة وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فكذلك فإنَّ أصولَ المجتهد في المذهب لها محاور رئيسيةٌ مليئةٌ بقواعدِ الإفتاء، وهذه المحاور: هي الضرورة والعرف والتيسير، فهذه هي الأُصول الكبرى في رسم المفتي التي يرتكز عليها المفتي في فهمه وضبطِهِ وتطبيقِهِ للفقه.

ويحتاج الطالبُ في ضبطِ ومعرفةِ هذا العلم العظيم إلى أُمور، وهي:

١ .**الاطلاع الواسع على الفروع الفقهيّة وتعليلاتها الأصوليّة** ولا يدّخر في ذلك جهداً، فهذا حقيقة أهم الأسباب في تكوين ملكة في هذا العلم؛ لأَنَّه ما لم يفهم الدارس مبنى المسائل والأبواب الفقهيّة لا يُمكنه أن يلاحظَ العرفَ والضرورةَ والتيسيرَ المعتبر عند الفقهاء أثناء التعامل في تطبيق الفقه، فإنَّ مَن يكثر من متابعة مسائل الفقهاء يُعاين أنَّ الفروعَ متفاوتةٌ في اعتبار

الضّرورة والتّيسير المتّبع فيها، وهذا ما يحتاجه الدارس من ضبطِ ما اعتبره الفقهاء وما لم يعتبروه.

وقد ضلّ كثيرون حين لم ينتبهوا لهذه النكتة، فلم يتتبعوا الفروع الفقهيّة ولم يعتنوا بدراستها، وأَفتوا بدون مراعاةِ هذه القواعد فضلوا وأَضلوا؛ لأنَّهم لم يقفوا على الحدودِ التي حَدَّها الفقهاء في الأبواب المختلفة، وهذا الفرق بين العقليّة الفقهيّة المنضبطة المراعية لحدود الشريعة، وبين العقليّة العاميّة المراعية لهوى النفس ورغباتها، فيكون مقدار مراعاة هذه الضوابط معتمداً على المزاجِ والهوى بدون مراعاةِ لحدود الشرع.

ولو صحّ هذا لما احتجنا إلى الشريعة في حياتنا، ولأُمرنا باتباع عقولنا وهوانا، ولكنَّ حكمة الله ﷻ في شرعه اقتضت أن توجد فيها أسرارٌ تخفى في نفسِها على العقل، وإن كانت تدرك بآثارها له فيما بعد، وقد لاحظها الفقهاء وبنوا مسائلهم عليها، فمَن تتبّع فروعَها عرفَها، وأَمكنَه أن يُطبّقَ هذه القواعد عليها بصورةٍ تتوافق مع أصلِ التشريع والحِكَمِ البالغة فيه.

٢. **دراسة ما كُتِب في هذا العلم**، ومنه الفصل المذكور في «المدخل المفصل لدراسة الفقه الحنفي»، و«أصول الإفتاء» لتقي الدين العثماني، و«شرح عقود رسم المفتي» مع حاشيته «إسعاد المفتي»، و«نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف» لخاتمة المحققين ابن عابدين.

ولا نغفل عن التَّنبيه بضرورةِ دراسةِ ما كُتِبَ في رسم المفتي مع أُستاذٍ مُتمرّسٍ بالفقه؛ حتى تتحقَّق الفائدة المرجوة والفهم المستقيم، وإلا يُخشى أن تُحمَلَ كثيرٌ من قواعدِ العلمِ على غيرِ محملِها.

٣.**دراسةُ طبقات الفقهاء**، وبدون معرفتها لن يتمكَّن من إنزال الفقهاء منزلتهم الصَّحيحة، فيقدِّم الأدنى ويؤخّر الأعلى، ولا يستطيع الترجيح بين الأقوال المختلفة؛ لأنَّ الوقوفَ على منازل الفقهاء أَقوى سبيل للتَّرجيح بين أقوالهم، فمَن لا يعرفُها فلا سبيل له لهذا.

ويؤكِّد هذا المعنى اللكنوي(١) فيقول: «إنَّ مَن لا يعرف مراتب الفقهاء ودرجاتهم، يقع في الخبط بتقديم مَن لا يَستحقُّ التَّقديم، وتأخير مَن يليقُ بالتَّقديم، وكم من عالم من علماء زماننا ومَن قبلنا لم يَعلمْ بطبقات فقهائنا، فرجَّح أقوال مَن هو أدنى، وهَجَرَ تصريحات مَن هو أعلى، وكم من فاضل ممّن عاصرنا وممّن سبقنا اعتمد على جامعي الرَّطب واليابس، واستند بكاتبي المسائل الغريبة والرِّوَايَات الضَّعيفة كالنَّاعس».

ومدارُ الفقه على الاجتهاد، وقوّةُ الاجتهادِ راجعةٌ إلى قوّةِ المجتهد، فكلّما كان المجتهدُ أعلى درجةً سيكون اجتهادُه كذلك إجمالاً، وبدون معرفةِ مراتب المجتهدين لا تُنَزَّلُ اجتهاداتهم منزلتها ويُقدَّم عليها غيرُها.

---

(١) في النافع الكبير ص٧.

وكلامنا في طبقات المجتهدين في المذهب؛ لأنَّ الاعتبارَ والاعتماد على اجتهادهم منذ أكثر من ألفِ سنة، والبحثُ في المجتهدين المستقلين بحث نظري لا طائل تحته؛ لأنَّ الفقه أَصبح علماً واضح المعالم، بيِّن القواعد، راسخ البنيان، لا يُمكنُ هدمُه من أجلِ أن نجرّبَ من جديدٍ هل هذا الاجتهادُ مناسبٌ أو غير مناسب؟! فقد نُقِّح بعد أن قامَ باستخراجِهِ فحول أئمّة علماء هذه الأمّة في عصورِ الخيريّةِ والسلفِ، وأَقرّهم كلُّ أهل النظر والفهم، وفَرَّعوا عليه ورَتَّبوا بما لا نظير له في علومِ الدين والدنيا، حتى أصبحَ من المستحيل إعادةُ صرح شامخ في الفقه بمنزلته؛ ولذلك لم يعترف العلماء بالاجتهاد المطلق لغير أصحاب المذاهب ولا يوجد كتب معتبرة في الفقه لغير المذاهب الأربعة.

وهذا من فضل الله ﷻ على الأمّة حتى لا يبقى الدِّين أُلعوبة في يد المتهوّسين وأشباه العلماء، وهو سبيله القويم في حفظ هذا الدين؛ إذ لم يرزق القبول لاجتهاد غير هؤلاء الأئمّة المشهورين، قال اللكنوي[1]: «والحاصلُ: أنَّ مَن ادَّعى بأنّه قد انقطعت مَرتبة الاجتهاد المطلق المستقل بآخر الأئمةِ انقطاعاً لا يُمكنُ عَوده فقد غَلِطَ وخَبط، فإنَّ الاجتهاد رحمة من الله سبحانه، ورحمة الله لا تقتصر على زمان دون زمان، ولا على بشر دون بشر.

(١) المصدر السابق ص١٤-١٦.

ومَن ادَّعى انقطاعها في نفس الأمر مع إمكان وجودها في كُلّ زمان، **فإن أراد به أَنَّهُ لم يُوجد بعد الأربعة مُجتهدٌ اتفق الجمهور على اجتهاده، وسَلَّموا استقلاله: كاتفاقهم على اجتهادهم، فهو مُسلَّم**، وإلا فقد وُجدَ بعدهم أيضاً أرباب الاجتهاد المستقل: كأبي ثور البَغْدَادِيّ، وداود الظاهري، ومحمد بْن إِسْمَاعِيل الْبُخَارِيّ، وغيرهم، على ما لا يَخفى على من طالع كُتُبِ الطَّبقاتِ».

وطالما أنَّ البحثَ الحقيقيَّ هو بحثُ الاجتهاد المذهبيّ، فأفضل تقسيم للطّبقات هو التّقسيمُ الزّمانيّ، وأمّا تقسيمُ ابن كمال باشا فهو محلّ نظر كبير في أقسامه وتقسيم الفقهاء فيه، وإنَّما يستفاد منه في جعله بياناً لوظائف المجتهد في المذهب إجمالاً.

وينبغي التنبيه على أنَّ التمكُّن من ضبطِ طبقات الفقهاء يَحتاج إلى دراساتٍ وأبحاثٍ في كتبِ الفروع بطريقةٍ متعمّقةٍ، وكذلك يحتاج إلى قراءةٍ خاصّةٍ من الدّارس في كتبِ تراجم الفقهاء وطبقاتهم؛ فلا بُدّ أن يكون له عناية فائقة بقراءةٍ ذاتيّةٍ فيها؛ للوقوف على أحوالهم وشيوخهم وتلاميذهم ومسائلهم التي انفردوا فيها والمقام الذي بلغوه في العلم والفقه والاجتهاد، ومتابعة التعقبات التي ذكرها أهل الشأن في هذا الميدان.

ومن الضَّروري جدّاً أن يحفظ الطالبُ تواريخَ وفاتهم؛ حتى يتمكَّن من معرفة أَعصارهم ومَن تقدّم منهم زماناً على الآخر؛ ليلاحظ طبقة كلّ منهم، وكذلك لمعرفةِ مقدارِ تأثرِ المتأخرِ بالمتقدِّم، وليتمكَّن من التَّرجيحِ بين ما نُقل

عنهم من مسائل وترجيحات، قال اللكنوي[١]: «إنَّ فَنَّ التَّاريخ فنٌ شريفٌ وعلمٌ لطيفٌ يجبُ فيه التَّثبت والتَّنقيح، والتَّساهل فيه أيضاً مذمومٌ وقبيح».

٤. **دراسة طبقات المسائل** من ظاهر رواية ونوادر ونوازل حيث يتمكَّن الطالب من خلالها التمييز بين أَصل المذهب والمبنيّ عليه، فيكون المفرَّعُ عليه منضبطاً على قاعدةِ أصل المذهب، فإنَّ فهمها جيداً ورعايتها تُمَكِّنُ من بناء غيرها على أصل المذهب كذلك، وتُحرِّره من أن يكون مُتقيداً بالمُخَرَّجِ من الفروعِ على أصلِ المذهبِ إذا تَغيَّرَ أصل التخريج من عرفٍ أو ضرورةٍ، وهذا أمرٌ في غاية الأهمية.

وكذلك يتمكَّن من تقديم مسائل ظاهر الرواية على غيرها من مسائل غير ظاهر الرواية والنوادر والنوازل والفتاوى عند تعارضها.

٥. **دراسة طبقات الكتب**، وهو مختلف عن طبقات المسائل، فقد يحتوي الكتاب الواحد على عدّةِ طبقاتٍ من المسائل جمعها المؤلف في كتابه.

والمصنفون في العادة حين ألَّفوا كتبهم سَلَكوا منهجاً وطريقةً في تأليفهم لها من اقتصارهم على المسائل المعتمدة مثلاً، أو جمع المسائل الغريبة والنّادرة، أو التمييز بين الغثّ والسَّمين في الفتاوى، أو الجمع والاستقصاء بدون تمييز.

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨.

ومَن يُكثر القراءة في الكتب يتعرَّف على مناهج أصحابها، ودرجة اعتماد مسائلهم، ومنزلة كتبهم بالنسبة لغيرها، ومدى اعتماد الفقهاء عليها واعتبارهم لها بكثرة نقلهم عنها على سبيل التقرير لا الردّ والنكير.

وأكثر ما يُمكِّن الطالب من إدراكِ طبقات الكتب هو البحثُ والتنقيب، وذلك بمراجعة المسألة الفقهيّة في عامّة الكتب بحيث يلاحظ تعامل الفقهاء معها وكيفيّة عرضهم لها وترجيحهم فيها فيقدّر المقام لكلِّ كتاب منها.

فمعرفة الكتب المعتمدة من غيرِ المعتمدةِ أمرٌ مهمٌّ في التمييزِ بين الكتب، وينبغي التنبّه أنَّ عدَّ الكتاب من الكتب غير المعتبرة لا يعني عدم الاستفادة منه، بل الأخذ منه بحيطةٍ وحذرٍ لعالمٍ متبصِّرٍ حافظٍ للمذهب وعارف بالمسائل المعتمدة.

وهذا ما يؤكده اللكنوي بقوله[1]: «إنَّ الفقهاء جعلوا «القُنْيَة»، و«الحاوي» من الكتب الغير المعتبرة، ومع ذلك أجازوا النَّقل عنها، وأخذ ما فيها، بشرط أن لا يُخالف ما فيهما ما في الكتب المعتبرةِ، وأَباحوا الاعتماد عَلَىٰ ما فيهما من المسائل إذا وافقت الأصول المعتمدة، وهذا إنَّما يَحصُلُ لمن له سعة علم ونظر، وقوة حفظ وبصر، فَيباح لَهُ الأخذ عَنْ مثل هَذِهِ الكتب غير المعتبرة.

---

(١) تذكرة الراشد ص ٩٨-٩٩.

وأَمَّا مَن ليس له علم ولا فهم، ولا له امتياز بين الحسن والشَّوم، والهدهد والبوم، ولا له عرفان بصحّة ما فيها وسقمها، وصوابها وخطئها، ومعروفها ومنكرها، وجلّ مَقصده إنَّما الجمع والتَّرتيب، والسَّجع والتأليف، من غير التزام الصحّةِ وتمييز الثِّقة عن غير الثِّقة، فَلَا يَحُلُّ لَهُ النَّقل بكلِّ ما فيها من دون تنبيه على ما فيها».

ولا بُدَّ من الوقوف على أسباب عدم اعتماد الكتب؛ ليتمكّن من خلالها معرفة الكتب غير المعتمدة التي لم يُصرّح الفقهاء باعتمادها وعدمه، وبدون معرفة الأسباب يجعل حكم عدم الاعتماد واحداً في كلّ كتاب نصّوا على عدم اعتماده، وهذا خطأ كبير؛ لأنَّ عدمَ الاعتماد قد يرجع لسبب: كالاختصارِ الشديد للكتاب، أو فقد الكتاب، لا أنَّ مسائلَه ضعيفةٌ في نفسها، فالأمرُ يحتاج إلى مراجعةِ الشروح والحواشي لفهمها مثلاً.

ويجب التيقّظ إلى أنَّ هذه الكتب المختصرة المعتمدة لا يُفتى بها إلا بعد نظر وفكر ومراجعة للحواشي والشروح، وقد نبَّه اللكنوي إلى هذا فقال(١): «أما الكتب المختصرة بالاختصارِ المُخلّ، فلا يُفتى منها إلا بعد نظر غائر، وفكر دائر، وليس ذلك لعدم اعتبارها؛ بل لأنَّ اختصارها يوقع المفتي في الغلط كثيراً».

---

(١) في النافع الكبير ص٣٠.

وقال: «وكذا لا يَجترئ على الإفتاء من الكتبِ المختصرةِ، وإن كانت مُعتمدة، ما لم يَستعن بالحواشي والشرح، فلعلّ اختصاره يوصله إلى الورطة الظّلماء»(١).

الثّالث: معرفة أدلّة المسائل الفقهيّة، وهذا الأمر له جانبان:

١. معرفة الأدلّة الإجماليّة للمسائل الفقهيّة بدارسةِ علم أُصول الفقه حقّ الدِّراسة والتمكُّن منه وضبطِ مسائله؟

وفي نفس الأمر هذا هو الأمر الأهم في معرفة أدلّة المسائل، ولكن بسبب جعل هذا العلم نسياً منسياً، وقع تشكك كبير في المسائل الفقهيّة.

وفي ظني على قدر الضبط والتمكُّن من مسائل الأُصول ـ لا سيما مبحث السنّة ـ يزداد يقين الطالب بالمسائل الفقهية وقوّةِ الاستدلال لها وعظمةِ المجتهد الصادرة عنه.

وأقتصر هاهنا على فكرةٍ واحدةٍ مجملةٍ تُبيِّنُ هذا، وهي أنَّ للفقهاءِ طريقاً خاصّاً في الوصول للجانب الفقهي في حياة النبي ﷺ، وهو طريق النقل المدرسيّ، بأن يروي أقوال النبيّ ﷺ وأفعاله طبقة عن طبقة حتى تصل إلى إمام مذهب، وهذا ما يُسمّى: (علم أهل المدينة) عند المالكيّة، ويقول فيه ربيعة الرأي شيخ مالك: «ألف عن ألف خير من واحد عن واحد»(٢): أي

(١) المصدر السابق ص٢٦.

(٢) ينظر: الحجوي، الفكر السامي ٢: ٤٥٨.

أنَّ طريق نقل الطبقات مُقدَّم على طريق نقل الآحاد المشهورة عند المحدّثين، وهذا النقل هو المعتمد في مدرستي الحنفيّة والمالكيّة.

ومَن وقف على حيثيّاته حصل له غنية كبيرة عن كثير من الاستدلال، وتحصل له طمأنينة أكيدة في استناد المذاهب الفقهيّة إلى هدي النبيّ ﷺ وأصحابه الكرام ﭫ.

ومَن لم يفهمه ولم يعرفه سيبقى في حيرةٍ عجيبةٍ من كثيرٍ من المسائلِ المنقولةِ عن أئمّةِ الفقهاء، فيدخل في الشّكّ والريب، وليس هو حَقّ في نفسه، وإنَّما لجهل منه بطريق القوم، ويكفيك عبارة الإمام الأصوليّ الجصّاص[1]: «لا أعلم أحداً من الفقهاء اعتمد طريق المحدّثين ولا اعتبر أصولهم».

فإذن هناك طريقة واضحةٌ بيّنةٌ للفقهاء في تمحيصِ الأدلّةِ واعتمادها مقرّرةً في كتبِ الأصول، مَن لم يضبطها سيبقى في حيص بيص، لا سيما إذا حاكمهم بطريقةِ المحدِّثين، وهذا خطأٌ شائعٌ في هذا الزمان، والله أعلم.

وما حصل من ظهورِ مدرسةٍ متأخّرة عند الحنفيّة يُسمّون: (فقهاء المحدّثين) ففي تقديري سببُه: عدم اطّلاعهم الكافي على حقيقةِ النَّقلِ المدرسيّ عند مجتهدي الحنفيّة، وعدم انتباههم إلى أصول الحنفيّة الخاصّة في تمحيص ما ورد عن النبيّ ﷺ ـ بطرقٍ فَصّلَها عيسى بن أبان وذكرها الجصّاصُ في «الفصول في علم الأصول».

---

(١) في شرح مختصر الطحاوي ٤: ٢٤٤.

وتوسّعت فيها في عدّة أبحاث ــ، وهذا مما دعى هذه المدرسة أن تحاكي طريقة المحدّثين، فتخالف بعض فروع الحنفيّة، وتصحّح في الفقه بناء على الحديث لا على التأصيل الفقهيّ في بعض المسائل، واللكنويّ من هذه المدرسة؛ ولذا وصفه الكوثريُّ بقوله(١): «له بعض آراء شاذّة، لا تُقبل في المذهَب».

وعلى كلٍّ فهي مدرسة لها وجودها في المذهب تمثّل اتجاهاً أيّد المذهب الحنفيّ حتى بطريق المحدّثين، فجزاهم الله خير الجزاء.

٢.معرفة أدلّة المسائل التفصيليّة، ونعني به الوقوف على الدليل من القرآن، أو السنّة، أو الإجماع، أو القياس، أو الاستحسان، أو الاستصحاب، أو قول الصحابيّ، أو غيرها، بخصوص كلّ مسألة من مسائل الفقه.

وهذا الأمر في هذا الزمان خاصة أصبحنا بحاجة ماسّة له؛ بسبب التشكيك الكبير في مسائل أئمّة المذاهب بأنَّه لا دليل عليها، فكان لازماً على الطّالب أن يقفَ على دليل خاصٍّ لا سيما من القرآن والسنّة لمسائل مذهبه الفقهيّ؛ ليكون على بصيرةٍ في ذلك، وليطمئنَّ قلبه، وليتمكَّن من تقديمِهِ عند الإجابة، وليبرهن أمام الموافقين والمخالفين على قوّةِ دليلِ فروع مذهبه، حتى يمنع التقوُّلَ على أئمة الحقّ.

---

(١) في المقدمات ص٣٣٣.

ضوابط الملكية الفقهية عند الفقيه:

إنَّ ضبط مَن هو العالِم الفقيه الذي تحققت فيه الملكية الفقهية، ويعتمدُ عليه في الفتوىٰ أمرٌ مهمٌّ للغاية.

وينبغي التَّفريق بين العلم والوعظ، فليس كلُّ واعظ عالماً، ولا بُدّ من الاعتراف لأهل العلم الشرعيّ عامّة والفقه خاصّة بالتخصّص، بعدم التعدِّي من الآخرين غير المؤهّلين للكلام والإفتاء في العلوم الشرعيّة؛ لأَنَّه إخبار عن حكم الله ﷻ، ولا يملكه إلا مَن دَرَسَ وضَبَطَ وتخصَّصَ وتأهَّلَ لهذا العلم الشريف.

ونذكر هاهنا ضوابط عامّة وقفت عليها بالاستقراء والتجربة؛ لتحديد الفقيه صاحب الملكة، ومنها:

١. أن يكون تقياً، ورعاً، عاملاً بعلمه:

إذ أنّه مخبر عن الله ﷻ أحكام شريعته، فلا يُؤمَنُ غير العدل في أخبار الدنيا، قال ﷻ: {إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا} [الحجرات:٦]، فما بالك بأخبار الدين والآخرة، ومَن لم يكن صادقاً مع نفسه وأهله بالتزامه أوامر ربّه ﷿، فهل يصلح أن يكون صادقاً مع الآخرين ببيان أحكام الله ﷻ؟!

فمَن لم يكن عاملاً بعلمه، ومتبصّراً به في سَيره، وظاهراً علىٰ سلوكه، ومتحلّياً به في أخلاقه، فكيف يصلح للفتوىٰ؟! لأنَّ العلمَ للعمل، لا للخطب فحسب.

قال حقي[١]: «العالم: هو الذي يعمل بعلمه، فإنَّ الإنصافَ من شأنه؛ إذ الإنصاف لا يحصل إلا بصلاح النفس، ولا يمكن ذلك إلا بالعمل، فلا يغترّ أهل الهوىٰ من علماء الظاهر بذلك، فإنَّ كون العلم المجرد منجياً مذهب فاسد، فإنَّ العالِمَ الفاجرَ أشدّ عذاباً من الجاهل...».

فغاية العلم ومقصده لصاحبه تحقيق مخافة الله ﷻ وخشيته ومراقبته؛ حتىٰ يصدق فيه قوله ﷻ: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر: ٢٨]، فعن ابن مسعود رضي الله عنه أنَّه قال: «ليس العلم بكثرة الحديث، ولكن العلم الخشية»[٢].

وقال الطبريّ[٣]: «إنَّما يخاف الله ﷻ فيتّقي عقابه بطاعته العلماء بقدرته علىٰ ما يشاء من شيء، وأنَّه يفعل ما يريد؛ لأنَّ مَن عَلِمَ ذلك أيقن بعقابه علىٰ معصيته؛ فخافه ورهبه خشية منه أن يعاقبه».

وفيما ذكر كفاية في ضرورة التزام التقوىٰ والعمل في كلِّ فتيا وعلم؛ فعن ابن سيرين رضي الله عنه: «إنَّ هذا العلم دين فانظروا عمَّن تأخذون دينكم»[٤]، كيف وقد نصُّوا في كتب آداب المفتي علىٰ ذلك.

---

(١) في تفسيره٤: ٣٧٥.

(٢) في حلية الأولياء١: ١٣١.

(٣) في تفسيره٢٠: ٤٦٢.

(٤) في صحيح مسلم١: ١٤.

قال النّوويّ[١]: «وينبغي أن يكون المفتي ظاهر الورع، مشهوراً بالديانة الظاهرة، والصيانة الباهرة، وكان مالك يعمل بما لا يلزمه الناس، ويقول: لا يكون عالماً حتى يعمل في خاصَّة نفسه بما لا يلزمه الناس مما لو تركه لم يأثم، وكان يحكي نحوه عن شيخه ربيعة»[٢].

٢. أن يكون عالماً بما يقول:

بأن يفهمَه ويعيَه ويضبطَه ويعرفَ كنهه، وضابط ذلك: أنَّه لو سئل عمّا يقول في بيان سببه ودقائقه وقواعده أبان وأوضح بأجلى وأنضر صورة وهيئة، وأمثال هذا قلائل جداً؛ لأنَّ الأكثر يردّد الكلام ويضيع الأوقات فيما لا يدركه ولا يفهمه.

وهؤلاء أردأ الناس وأسوؤهم؛ لأنَّهم يهلكون مَن يستمعون لهم، ويضلّونهم ويلقونهم في المهالك والمخازي من حيث أنَّهم لا يدرون أنَّهم لا يدرون.

قال الخليل «الرّجال أربعة:

أ. رجل يدري ويدري أنَّه يدري، فهو عالم فاتبعوه.

ب. ورجل يدري ولا يدري أنَّه يدري، فهو نائم فأيقظوه.

---

(١) في المجموع ١: ٧٤.

(٢) ومثله في معالم القربة في معالم الحسبة ص١٨٢، والفتاوى الفقهية الكبرى ١: ٢٠٣.

ج.ورجل لا يدري ويدري أَنَّه لا يدري، فهو مسترشد فأرشدوه.

د.ورجل لا يدري ولا يدري أَنَّه لا يدري، فهو شيطان فاجتنبوه»[١].

٣.أن لا يخرج في فتواه عن المذاهب الفقهية الأربعة:

فإنَّه وقع الاتفاق والإجماع بين علماء أهل السنة على قَبولها، والعمل بها، وعدم جواز الخروج عنها، وعباراتهم في ذلك لا تُعدّ ولا تحصى، ومنها:

قال الزَّرْكَشيّ[٢]: «والحقّ أنَّ العصرَ خلا عن المجتهد المطلق، لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة، وقد وقع الاتفاق بين المسلمين على أنَّ الحقَّ منحصرٌ في هذه المذاهب، وحينئذٍ فلا يجوز العمل بغيرها، فلا يجوز أن يقع الاجتهاد إلا فيها».

وقال ابنُ نُجيم[٣]: «لا ينفذ القضاء به ما إذا قضى بشيء مخالف للإجماع، وهو ظاهر، وما خالف الأئمّة الأربعة مخالفٌ للإجماع، وإن كان فيه خلاف لغيرهم، فقد صرَّحَ في «التَّحرير» أنَّ الإجماعَ انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة؛ لانضباط مذاهبهم وانتشارها وكثرة أتباعهم».

فانظر بما تشهد به عبارات هؤلاء الأعلام من أئمّة الإسلام، وما هو حال المفتين في زماننا الذين لا يراعون لذلك حرمة، ولا يبالون بالمخالفة

(١) ينظر: تفسير الرزاي١: ٤٦٣.

(٢) في المحيط ٨: ٢٤٢.

(٣) في الأشباه١: ٣٣٤.

والخروج عن مذاهب أهل الحقّ، فأي مفتٍ لا يأبه بإجماع المذاهب وأقوالها ينبغي أن لا يُؤبه بقوله ورأيه، ويجب أن يُردّ عليه ويبيَّن عواره، بأَنَّه تنكّب طريق الحقّ، وخرجَ عن الصّواب بترك مذاهب أهل السنّة.

٤. أن لا يأخذ بالشاذّ من العلم والمسائل:

إذ الشَّاذّ ما خالف فيه صاحبه أقوال سائر الفقهاء[١]، فما ذكر من أقوال ضعيفة وشاذة في كتب الفقه لا يجوز العمل والإفتاء بها إلا في حالات مذكورة في «شرح عقود رسم المفتي».

قال ابنُ قُطْلوبُغا: «إنَّ الحكم والفتيا بما هو مرجوح خلاف الإجماع»[٢].

وقال أيضاً[٣]: «اتباع الهوىٰ حرام، والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع، ونقل عن ابن الصلاح أَنَّه: من يكتفي بأن يكون فتواه أو علمه موافقاً لقول أو وجه في المسألة، ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق الإجماع».

(١) ينظر: معجم لغة الفقهاء ص٢٥٥.

(٢) ردّ المحتار ٥: ٤٠٨.

(٣) في التصحيح ق١/ أ.

٥. القدرة على معرفة المعتمد من المذهب:

إنَّ المعتبرَ هو القولُ الرَّاجح لا المرجوح؛ لأنَّه في حكمِ العدم في مقابلة القول الرّاجح، فمَن لم يكن قادراً على تمييز القول المعتمد فليس بأهلٍ للفتوى؛ لأنَّه غيرُ قادرٍ على الوصول للحقّ الواحد عند الله تعالى بظنّه.

وذكر المعاصرون في المسألة أقوال بدون بيان الصحيح منها، قريبٌ من جعل الحقّ متعدداً، وهو مذهب المعتزلة.

قال الكوثريّ[1]: «وأمّا المستفتي فلا يخلو من أن يكون من أتباع أحد الأئمّة المتبوعين عند أهل السنّة، أو من فريق اللامذهبيّة، فإن كان من أتباع الأئمة المتبوعين، فإن كان مالكيّاً أو شافعيّاً مثلاً فإنّما يفتي بالقول الصحيح المفتى به في مذهبه قولاً واحداً بدون ذكر اختلاف؛ لأنَّ من المعلوم أنَّ بيان الخلاف في جواب المستفتي لا يفيده سوى الحيرة، مع أنَّ الإفتاء لأجل التخليص من الحيرة لا لأجل الإيقاع في زيادة الحيرة كما نصّ على ذلك علماء المذاهب في كتب رسم المفتي وأدب القضاء.

فلا يجوز للمفتي أن يقول: فيه قولان ... فإنَّ أصحاب هؤلاء الأئمّة قد محّصوا الصحيح في مذاهبهم مدى القرون، وعيّنوا قولاً واحداً للإفتاء في كلّ مذهب، فليس للمفتي المقلّد إلا أن يراجع الكتب المعتمدة عندهم، فيفتي بالقول الصَّحيح في المسألة».

---

(١) في مقالاته ص٢٣١.

٦ .أن يكون ملتزماً بأحد المذاهب الفقهيّة:

بأن يكون ضابطاً لقواعده، متمكّناً من مسائله، عارفاً بفروعه، مطّلعاً على أدلته، فإنَّ لكلِّ علوم الدنيا أسساً وقواعد لا يعدّ العالم بها عالماً ما لم يضبطها ويراعيها ويأخذ بها في كلامه، ولو كان لَمَن شاء أن يتكلَّم بما يشاء، لما سُلِّم العلم لأحد، ولا تميَّزَ العالم من الجاهل، ولاختلط الحابل بالنابل.

ومثل هذا لا بُدّ أن يلتزم بالأحكام الفقهيّة، فلا يصحُّ الإفتاءُ من أي أحدٍ ما لم تتوفَّر فيه أهليَّتُه لذلك من الضبطِ والتمكُّن لما يُفتي به على أحد المذاهب الفقهيّة مع مراعاة ضوابطها وشروطها وتقييداتها.

ولا مخرج مطلقاً من هذه الفوضى العارمة والاضطراب العجيب في الإفتاء ـ حتى لم يبقَ حرام إلا وأحلوه، ولم يبقَ حلال إلا وحرموه ـ إلا بالتزام منهجيّة الفتوى بأحد المذاهب الفقهيّة التي قُعِّدَت وأُسست وضُبطت من قبل فحول العلماء وأكابرهم عبر القرون.

فمَن يفتي بمسألة دون قيد أو ضبط، بادّعاء أنَّه مجتهد مطلق، وأنَّ الاجتهاد متيسِّر لكلّ أحد، فمهما أفتى بتحليل وتحريم لا نستطيع أن نلزمه بشيء؛ لأنَّه يقول: إنني مجتهد في ذلك ولي الحقّ فيه؛ لأنَّ الحاكم إذا حكم فأصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر.

ومعلومٌ أنَّ مثل هذا لا يوجد له قواعد وضوابط مسطورة يمكن إلزامه بها عند شذوذه؛ لأنَّ أغلبَ كلامه محض تشهٍ من غير شرط أو قيد كما هو واضح لكلِّ صاحب بصيرة.

وأما إذا كان ملتزماً لمذهب من المذاهب المعتمدة المشهورة في فتاواه، فأي خروج منه عن فروع مذهبه وقواعده يمكن معرفته وإلزامه به؛ لأنَّ كلَّ شيء مسطور ومكتوب ومشهور، وأي مخالفة منه له تسقطه، وتعرّيه، وتبيّن حاله، بأنَّه متساهلٌ ومتلاعب، فلا يمكنه مخالفة المعتمد في مذهبه؛ لأنَّه سينكشف فعله ويستبان أمرُه.

وهذه هي الطريقة المثلى التي سار عليها المسلمون عامّة والعلماء في فتواهم وأحكام دينهم في عصورهم وعهودهم الذهبيّة، وفي دولهم المتوالية، وبلادهم المختلفة، كما تشهد به عبارات أئمّتهم في المعتمد عند مذاهبهم المعتبرة:

قال السُّنوسيّ: «العالم الذي لم يصل رتبة الاجتهاد والعاميّ المحض فإنَّه يلزمهما تقليد المجتهد؛ لقوله ﷻ: {فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} الأنبياء: ٧، والأصحّ أنَّه يجب عليهما التزام مذهب معيّن من مذاهب المجتهدين يعتقد أنَّه أرجح من غيره أو مساوٍ، وينبغي لهما في المساوي السعي في رجحانه ليتّجه لهما اختياره على غيره...»[1].

---

(١) ينظر: فتح العلي١: ٦٠.

قال الشَّاطبيّ: «انظر كيف لم يستجز هذا الإمام العالم ـ وهو المتفق على إمامته وجلالته ـ الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما عرف منه؛ بناء على قاعدة مصلحيّة ضروريّة إلى أن قلَّ الورعُ والدِّيانة من كثيرٍ ممَّن ينتصب لبثِّ العلم والفتوى، فلو فُتِح لهم هذا الباب لانحلّت عُرَى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأنَّ ما وجب للشَّيء وجبَ لمثلِه، وظهر أنَّ تلك الضَّرورة التي ادّعيت في السُّؤال ليست بضرورة...»(١).

وقال الجلالُ المحليُّ(٢): «والأصحُّ أنَّه يجب على العاميِّ وغيرِه ممّن لم يبلغ رتبةَ الاجتهاد التزام مذهب مُعيّن من مذاهب المجتهدين يعتقده أرجح من غيره أو مساوياً له....»(٣).

فسلوكه طريق التمذهب في العمل والفتوى هو المعتبر بسبب أنَّ الكلامَ عن الفتوى هو كلام عن الفقه، والفقه من أوسع العلوم وأدقّها، وللعلوم كما هو معلوم مذاهب في تقعيدها وتأصيلها وتفريعها، فمَن أراد تعلّمها عليه أن يسلك أحد طرقها.

والطّريق الوحيد لتعلّم الفقه هو سلوك أحد مذاهبه في تعلّمه، وإلا فلن يتمكن من هذا العلم ومعرفته؛ لأنَّ هذه طريقة أهله.

---

(١) ينظر: فتح العلي ١: ٧٤.

(٢) في شرحه على جمع الجوامع ٢: ٤٤.

(٣) ينظر: التمذهب ص١٥٨.

فالتّمذهب هو طريق العلم والعمل والفتوى والقضاء، وهو أيسر ما يكون في طلب العلم، وهذا لا يمنع أن نستفيد من المذاهب الأخرى، فالمفتي ابتداءً يكون ملتزماً مذهبه، فإن حصلت له ضرورة لمذهب آخر، فلا يمنع منه، فإنَّ المذاهب ليست مقصودة بذاتها، وإنَّما هي وسائل تُعرّفنا بطريقة عبادة الله، وتنظّم مجتمعنا، فنلتزم ابتداء مذهباً في التدريس والتطبيق والإفتاء، فإن احتجنا لغيره أخذنا به.

فما يغفل عنه هو أنَّ الاستفادة من المذاهب انتهاءً لا ابتداءً؛ لأنَّ الأخذَ منها ابتداء يشتّت الطالب، ويضيع العامل، ويربك المفتي، ويكون سبباً في ضياع العلم والإسلام.

* * *

المطلب الثّاني: وظائف المجتهد:

إنّ من يريد أن يتوصّل إلىٰ مقاصد الشريعة، لا بد أن يمارس وظائف المجتهد؛ لأنّه لتحقيق المقاصد لا بدّ أن يخرج الفروع المستجدة، وأن يرجح الأقوال المعتبرة، وأن يميز الأقوال المعتمدة، وأن يقدر علىٰ تطبيق الفقه في الواقع، وهذه هي وظائف المجتهد.

وإنَّ تطبيق الفقه في الواقع يحتاج إلىٰ اجتهادٍ، فالفكرةُ التي لا بُدّ من تقريرِها في ذهنِ كلِّ متعلِّمٍ للفقه: أنَّ الفقهَ حاله مثل سائر العلوم، يحتاج إلىٰ دراسةٍ لمعرفةِ قواعدِه وأسسِه ومبادئِه وأمّهات مسائلِه، كما هو الحال في علمِ الهندسةِ أو الطبّ أو غيرِها.

وكلُّ هذه الدراسة ليتوصّل الطَّالب من خلالها إلىٰ تكوين الملَكَة العلميّة، ويتعرّف طريقة أهل العلم في الفهم والبناء وتحليل الأمور، وبقدرِ اجتهادِ الشَّخص بالدِّراسة الذَّاتية والالتقاء بالأساتذة وتحقُّق الذَّكاء لديه يستطيع أن يتوصَّل إلىٰ تكوين الملَكَة في العلم الذي تخصَّص فيه.

وتطبيق المرء للعلم في حياتِه وإفادةِ مجتمعه به وزيادتِه لمسائلِه راجعٌ إلىٰ مقدارِ الملَكَة التي كوَّنها فيه، وهذا الأمرُ متحقِّق في الفقه؛ لأنَّه علمٌ كسائر العلوم تكوَّن من اجتهاداتِ العلماءِ فيه، وهذه الاجتهاداتُ منبعُها الملَكَات، وبقدرِ تحصيلها يستطيع أن يتصرَّفَ في هذا العلم ويُضيف إليه معارف وإفادات مبنيّة علىٰ أُسس العلم التي تَمَكَّن منها.

والواقعُ يفرضُ علينا أنَّه لا بُدَّ من الاجتهادِ في العلمِ طالما أنَّه يُعاشُ في الحياة، لكن على درجاتٍ وصورٍ متفاوتةٍ فيه.

فالفكرةُ الشَّائعةُ بين الطلبةِ من توقّف الاجتهاد وإغلاق بابه، وهل يوجد مجتهد في هذا الزَّمان؟ اعتقد أنَّ طرحها وسؤالها خطأٌ؛ لأنَّ هذه حقيقةٌ كالشَّمس، كيف يكون علمٌ معاشٌ ومطبّقٌ بدون اجتهاد، كيف يُفهمُ ويُميّزُ ويُعملُ بالعلم بدون اجتهاد، قال الحَصْكَفيّ(١) أخذاً من ابن قُطْلُوبُغا(٢): «إن قلت: قد يحكون أقوالاً بلا ترجيح، وقد يختلفون في الصَّحيح، قلت: يُعملُ بمثل ما عَملوا به من اعتبارِ تغيُّر العرفِ وأَحوالِ النَّاس، وما هو الأرفق، وما ظهرَ عليه التَّعامل، وما قَوِيَ وجهُه، **ولا يخلو الوجودُ عَمَّن يُميّزُ هذا حقيقةً لا ظَنّاً**، وعلى مَن لم يُميِّز أن يرجعَ لَمن يميّز؛ لبراءةِ ذمّتِهِ».

والاجتهاد في نفسِهِ موجودٌ لا محالة؛ لأنَّه روحُ العلم وبه حياتُه وتطبيقُه، وبدونه ينعدم العلم، ولكنَّه يَمرُّ بمراحل في نشأةِ العلوم وتكوّنِها، فينتقلُ من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ، فالعلمُ في كلِّ مرحلةٍ فيه يحتاج إلى نوعٍ جديدٍ من الاجتهاد؛ لأنَّ المرحلةَ السَّابقة اكتملت، والعلمُ في استمرار وزيادةٍ وإلا لم يكن علماً.

---

(١) في الدر المختار ١: ٧٨.

(٢) في التصحيح والترجيح ص١٣١-١٣٢.

وليس كلُّ عالمٍ فيه يبدأ من جديدٍ، بل يستمرُّ في البناءِ علىٰ علمِ مَن سبقه حتىٰ يعظم بنيان العلم وتُشيَّدَ قواعدُه وأُسُسُه وتَزدادَ فروعُه ومسائلُه، فيكون علماً مرغوباً فيه، نافعاً للمجتمعات، ولو بدأ كلُّ عالمٍ فيه من البدايةِ واجتهد فيما قاله غيرُه، لبقي العلم في محلِّه ولم يُكمل بُنيانُه.

وهذا يقتضي حصول مرحليّة في الاجتهادِ في العلم، تنقلُه من طورٍ إلىٰ طور، وهو ما نقصدُه بالاستقراءِ التَّاريخي للعلم، حيث نلحظ فيه هذا التَّطوُّر الاجتهادي وانتقالَه من مرحلةٍ إلىٰ مرحلةٍ، وهو واضحٌ جَليٌّ في علمِ الفقه.

ويُخرجنا من مُشكلةِ تقسيم الطَّبقات لابن كمال باشا التي هي وظائف في الحقيقة لا طبقات كما يُقرِّرُه العثماني[1]: حيث يقول: «إنَّ هذه الأقسام للوظائف لا للأشخاص، والمرادُ أنَّ وظائف الفقهاء تنقسم إلىٰ هذه الأقسام...، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الرَّجل الواحدُ يتولَّىٰ جميع هذه الوظائف أو بعضَها في وقتٍ واحدٍ، وهذا كما أنَّ العلماءَ ينقسمون إلىٰ مفسّرٍ ومُحدِّثٍ وفقيهٍ ومُتكلّمٍ، ولكن رُبّما يقع أنَّ الرَّجلَ الواحدَ تصدُق عليه جميعُ هذه الأَلقاب، فهو من حيث اشتغاله بالقرآن مُفسِّرٌ، ومن حيث اشتغاله بالحديث مُحدِّثٌ، ومن حيث اشتغاله بالفقه فقيهٌ، فكذلك يجوز أن يكون الرَّجلُ الواحدُ مجتهداً في المسائل وأهلاً للتَّخريج والتَّرجيح في وقتٍ واحدٍ».

---

(١) في أصول الإفتاء ص ١٠١-١٠٢ معارف.

فإذا علمت هذا، أمكننا أن نقرِّر ما هي الوظائف فيما يلي:

الأولى: استنباط الأحكام من الكتاب والسُّنة وآثار الصَّحابة ﷺ، نوعان:

١. الاعتمادُ على أصولٍ استخرجها المجتهدُ بنفسِه، **قال ابنُ كمال باشا**[1]: «**طبقة المجتهدين ... في تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع عن الأدلّة الأربعة ...**».

٢.الاعتمادُ على أصولٍ مُقرّرةٍ في المذهبِ استخرج أُسسها أئمّتُه، قال ابنُ كمال باشا[2]: «طبقةُ المجتهدين... القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلّة المذكورة على حَسَب القواعد التي قرَّرها إمامُهم...».

الثّانية: التَّخريج على أقوال أئمّة المذهب، نوعان:

١.**حملُ قولِ المجتهد المطلق على محمل معيّن** بأن يكون كلامُه من الفرائض أو الواجبات أو السُّنن أو المبطلات أو غيرها، قال ابنُ كمال باشا[3]: «طبقةُ أَصحاب التخريج... لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيلِ قولٍ مجملٍ ذي وجهين، وحكمٍ محتملٍ لأمرين منقولٍ عن صاحب المذهب أو عن أحدٍ من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع.

(١) في أصول الإفتاء ص ٨٧.

(٢) في أصول الإفتاء ص ٨٧.

(٣) في أصول الإفتاء ص ٨٩عن الطبقات.

وما وقع في بعضِ المواضع من «الهداية» من قوله: كذا في تخريج الكرخيّ وتخريج الرَّازيّ من هذا القبيل».

٢. التَّفريعُ على مسائلِ المجتهدِ وقواعدِه في المسائل المستجدة، قال ابنُ كمال باشا[١]: «طبقةٌ... يستنبطون الأحكامَ من المسائل التي لا نَصَّ فيها عنه على حسبِ أصولٍ قرَّرها ومُقتضى قواعد بسطها».

وقال ابنُ عابدين[٢]: «هو مَن استخرج الأحكام من مذهب مجتهدٍ تخريجاً على أصولِه، لا نقل عينه ـ إن كان مُطلعاً على مبانيه: أي مأخذ أحكام المجتهد ـ أهلاً للنَّظر فيها، قادراً على التَّفريع على قواعده، مُتمكّناً من الفرق والجمع والمناظرة في ذلك، بأن يكون له ملكةُ الاقتدار على استنباطِ أَحكام الفروع المتجدِّدة التي لا نقل فيها عن صاحبِ المذهب من الأصول التي مَهَّدها صاحبُ المذهب».

الثَّالثة: التَّرجيح والتَّصحيح بين أقوالِ علماءِ المذهب، نوعان:

١. التَّرجيح بين الأقوال اعتماداً على الأصول والقواعد والمعاني وأسس الأبواب الفقهية: أي من حيث قوّة البناء الفقهي والأُصولي، قال المرغيناني[٣]: «الشَّأن في معرفته ـ أي المدّعي والمدّعى عليه ـ والتَّرجيح بالفقهِ عند الحذّاق

---

(١) في أصول الإفتاء ص ٨٩عن الطبقات.

(٢) في شرح عقود رسم المفتي ١: ٣١.

(٣) في الهداية٨: ١٥٤.

من أَصحابنا ﷺ؛ لأنَّ الاعتبار للمعاني دون الصور...»: أي العبرة للمعاني التي بنيت عليها المسائل لا لظواهر المسائل وتركيبها.

وقال ابنُ كمال باشا[1]: «طبقةُ أصحاب التَّرجيح... شأنُهم تفضيلُ بعض الرِّوايات على بعضٍ آخر بقولهم: هذا أولى، وهذا أصحُّ رواية، وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق للنَّاس».

٢.التَّرجيحُ بين الأقوال بناء على قواعدِ رسم المفتي من المصلحة والعرف والتيسير وتغيّر الزَّمان والضرورة والحاجة: أي من حيث الأنسب في التَّطبيق في الواقع، قال ابنُ عابدين[2]: «تتغيّر الأحكام لاختلاف الزَّمان في كثيرٍ من المسائل على حسب المصالح؛ ولهذا قال في «البحر»: فالحاصلُ أنَّ المصحَّح في المذهبِ أنَّ الختمَ سنّةٌ ـ أي للقرآن في التَّراويح ـ، لكن لا يلزم منه عدم تركه إذا لزم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصاً في زماننا، فالظَّاهر اختيارُ الأَخفّ على القوم».

الرابعة: التمييز والتفضيل بين الأقوال والرِّوايات، نوعان:

١.تمييز أصل المذهب (ظاهر الرواية) عن غيره من الأقوال، قال عبد الحليم[3]: «إن اختلف التَّصحيحُ والتَّرجيح كان التَّرجيح لظاهر الرِّواية»،

---

(١) في أصول الإفتاء ص ٩١عن الطبقات.

(٢) في رد المحتار٢: ٤٧.

(٣) في حاشيته على الدرر١: ٢٨٩.

قال ابنُ عابدين[١]: «المعتمدُ ما عليه ظاهر الرِّواية والمتون»، وترجيح ظاهر الرّواية يحتاج من الفقيه القدرة على تمييزه من غيره.

٢.تمييز بين الأقوى والقويّ، والصَّحيح والضَّعيف: **أي المعتمد في المذهب عن غيره من الأقوال، ففي آخر «الفتاوى الخيريّة»: «ولا شَكَّ أنَّ معرفةَ راجح المختلف فيه من مرجوحِه ومراتبِه قوّة وضعفاً هو نهايةُ آمال المشمّرين في تحصيل العلم»**.

وقال ابن كمال باشا[٢]: «طبقةُ ... القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضَّعيف وظاهر الرِّواية وظاهر المذهب والرِّواية النّادرة».

الخامسة: **التَّقرير والتَّطبيق في العمل والإفتاء والقضاء بالمناسب للواقع، نوعان:**

١ .**تقرير ما هو الأنسب والأرفق والمفتى به بناء على قواعد رسم المفتي من عرف وضرورة وغيرها**، قال ابن عابدين[٣]: «وينبغي أن يكون مطمح نظره إلى ما هو الأرفق والأصلح وهذا معنى قولهم: إنَّ المفتي يفتي بما يقع عنده من المصلحة: أي المصلحة الدينيّة لا مصلحته الدنيويّة».

---

(١) في ردّ المحتار٢: ٨٢.

(٢) في أصول الإفتاء ص ٩١عن الطبقات.

(٣) في رد المحتار ٤: ٣٦٣.

وقال الشُّرُنْبُلاليّ[1]: «وفي «معراج الدراية» معزياً إلى فخر الأئمّة: لو أفتى مفت بشيءٍ من هذه الأقوال في موضعِ الضَّرورة طلباً للتيسير كان حسناً».

وقال ابنُ الهُمام: «والحقُّ أنَّ على المفتي أن ينظر في خصوص الوقائع... وأقرّه في «النّهر» و«الشُّرُنْبلاليّة».»[2].

٢. **تقريرُ المسألة بعد تصوُّرها جيداً**، وإدراك أنَّها هي المناسبة للواقعة، وفهم علَّتها ومبناها وأصلها ومحلها في الإفتاء والعمل، وذكر ابنُ عابدين[3] مطلباً مهماً: «والتحقيقُ: المفتي في الوقائع لا بدّ له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس»، ونقل هذا عن ابن الهُمام[4].

وقال ابنُ عابدين[5]: «وفي القُهُستانيّ وغيره: اعلم أنَّ في كلِّ موضع قالوا: الرأي فيه للقاضي فالمراد قاض له ملكة الاجتهاد».

وقال العثمانيّ[6]: «لا يكفي للمفتي ولو كان ناقلاً أن يعرفَ القولَ الصَّحيح الرّاجح المرويّ عن المجتهد، وإنَّما يحتاج بعد ذلك إلى تنزيل ذلك

(١) في حاشيته على درر الحكام ١: ٤٠.

(٢) رد المحتار٣: ٥٣٥.

(٣) رد المحتار٢: ٣٩٨.

(٤) في فتح القدير ٢: ٣٣٤، وينظر: مجمع الأنهر١: ٢٤٦.

(٥) في رد المحتار٥: ٣٦١، وتحبير التحرير٢: ٧٣.

(٦) في أصول الإفتاء ص١٦١-١٦٢ معارف.

القول على الواقعة الجزئية التي سئل عنها، ويجب لذلك الفهم الصَّحيح والملَكَة الفقهية، فإنَّ مثل هذا المفتي وإن لم يكن مجتهداً في معرفة الأحكام الشَّرعيّة، ولكن لا محيص له من نوعِ اجتهاد، وهو الاجتهادُ في تعيين الواقع المسؤول عنه، وتنزيل الحكم عليه».

فهذه عشرة وظائف للمجتهد، وكلُّ وظيفةٍ فيها تشتمل على درجات عديدةٍ يتفاوت العلماءُ في تحصيلها، حتى الاجتهاد المستقل درجات، فانظر كم وجد مجتهدون في القرنين الأَوّلين، ولم يبق اجتهادات من بين اجتهاداتهم إلا للأئمّة الأربعة؛ لارتفاع درجتهم في الاجتهاد عن غيرهم، وهو من أبرز الأسباب.

فهذه الوظائف للمجتهد تعتمد على ملكته الفقهيّة، وهي بلا شكّ متفاوتة من عالم لآخر؛ لأسباب عديدة، منها مثلاً: قُرب العهد بالنبيّ ﷺ، فجعلوا اجتهاد الصَّحابة رضي الله عنهم أعلى أنواع الاجتهاد.

وكذلك قربُ العهد بالسَّلف وقرون الخيريّة، قال ابن حجر المكيّ[1]: «كانت ملكة الاجتهاد فيهم أقوى من غيرهم».

وهذه الملكةُ تتحصَّل بقدر توفيق الله عز وجل من مصاحبةِ العلماءِ والبحثِ والتَّدريسِ والإفتاءِ والقدرةِ العقليّة وإكثارِ المطالعة في كتب التَّاريخ والطَّبقات والفتاوى والشُّروح وغيرها.

---

(١) في الفتاوى الكبرى ١: ١٥٧.

ففي علم الفقه كسائر العلوم أنَّ الاجتهاد بدرجته الأدنىٰ يبدأ من قدرة الدارس علىٰ تصور المسائل وتطبيقها علىٰ نفسه وإفتاء غيره بها، أي تطبيق ما تعلّم علىٰ نفسه وغيره، وهو في ذلك درجات.

ويبقىٰ يرتقي في تحصيله لكلّ وظيفةٍ إلىٰ مُنتهاها وإلىٰ قدرتِه علىٰ تحصيل وظائف أُخرىٰ من الاجتهاد، من التَّمييزِ والتَّرجيح والتَّخريج، حتىٰ يتمكَّن من معرفة ما لم يُنصّ عليه من المستجدات ممَّا درَّس من الفروع والقواعد.

والعلماءُ في التَّخريج للمستجدات متفاوتون فيه جداً، وإلاّ لما رُئِي هذا التَّفاوت الكبير في تخريجات الفُقهاء في داخلِ المذهب؛ لذلك كانت تَخريجات علماء القَرْن الثَّالث والرَّابع أقوىٰ من غيرهم.

ومن باب أولىٰ أن يكونوا متفاوتين جداً في الترجيح والتصحيح، فكان ترجيح علماء القرن الخامس والسادس أقوىٰ من غيرهم، قال ابنُ عابدين(١): «ولا يخفىٰ أنَّ المتأخرين ... كصاحب «الهداية» وقاضي خان وغيرهما من أهل الترجيح هم أعلم بالمذهب منّا، فعلينا اتباع ما رجَّحوه، وما صحَّحوه كما لو أَفتونا في حياتهم».

وكذلك تتفاوت درجاتهم في التمييّز بين الأقوال، حتىٰ عدّوا أصحاب المتون أبرز مَن قاموا بذلك فقُدِّمَت متونُهم علىٰ غيرها من الكتب، وقال

---

(١) في رد المحتار ١: ١٩٢.

الحمويّ[1]: «العملُ علىٰ ما في المتون إذا عارضه ما في الفتاوىٰ».

وكلُّ هذا ينبغي أن يكون من المسلّمات في الواقع لتفاوت النَّاس في عقولهم واجتهادهم والأسباب التي تتوفّر لهم وغيرها من الأمور التي يطول ذكرها.

فهذه الوظائف والدرجات حاصلةٌ في كلِّ زمانٍ ومكان، ولا إشكال في ذلك، وإنَّما القضية المهمّة التي ينبغي أن تكون محلّ اهتمام الطلبة والعلماء هي مقدارُ تحقيقهم للوظيفة في كلّ منها، فهل ما زال في الدرجة الأدنى من الاجتهاد أو بلغ الدَّرجةَ الأعلى، وهل حصَّل كلَّ وظيفةٍ على تمامِها.

فتفاوت المشتغلين في الفقه علىٰ قدر تحصيلهم لهذه الوظائف، والأهمُّ هو قدرتُهم علىٰ أداءِ كلّ وظيفةٍ بتمامها، بأن يبلغوا أعلىٰ مراتب الاجتهاد فيها.

* * *

(١) في غمز العيون١: ٣٣٤.

المطلب الثّالث: التّقسيم الزّمانيّ لطبقات المجتهدين:

لَمّا كان الوقوف على مقاصد الشرع يستند إلى الملكية الاجتهادية في الفقه، وكان الفقه علماً له قواعده ومسائله التي تزداد يوماً بعد يوم، ويتطوَّر من جيل إلى جيل، فكانت الحاجات في اكتماله مختلفة، اقتضى بعد إكمال كل مرحلة الانتقال للمرحلة التي تليها، وهذا يجعل الاجتهاد المحتاج إليه في كل مرحلة مختلفاً عمّا سبقها إجمالاً، ولما كان علماً عمليّاً يحتاج إليه النّاس والمجتمعات في حياتهم اقتضى توفّر الوظائف السّابقة للمجتهد من أجل تطبيقه والاستفادة منه، لكنَّها متفاوتةٌ في وجودها في كلّ مرحلةٍ على حسب حاجة الفقه لاكتمال بنائه.

وتقرير هذا يوصلنا إلى أنَّ الفقه مرّ بمراحل في الاجتهاد معتمدة على الزمن، وأنَّ وظائف الاجتهاد كانت متوفرة في كلّ الأزمان، على تفاوت بينها بحسب الحاجة العلميّة للفقه والمجتمع، وأنَّ العلماء كانت درجاتهم متفاوتة في تحقيق هذا الاجتهاد على حسب الزمان؛ لكثرة العلم عند المتقدمين وقلّة الجهل بخلاف المتأخرين، فكلّما تأخّر الزمان كثرت الأقوال فصعب الوصول إلى الحقّ والعلم من بينها، ولأنَّه كلّما تأخّر الزّمان توسّع العلم، وأصبح من الصعب ضبطه تماماً والتمكّن من جميع مسائله وقواعده، وهذا واضح لَمن يقارن بين كتب المتقدّمين والمتأخّرين.

وبالتالي ينبغي فهم طبقات الاجتهاد على الزّمان؛ لتطوّر الفقه من زمان إلى زمان وانتقاله من مرحلة إلى مرحلة، وعلماء كلّ زمان يقرّرون في علمهم

الحاجة التي وصل لها الفقه، وهذا يفسّر لنا عدم كتابة فقهاء الحنفيّة في الطبقات؛ لرسوخ فكرة الزمان في الاجتهاد، ولتفاوت درجات العلماء في وظائف الاجتهاد، وهو يحتاج إلى كثرة قراءة وتتبع للمسائل والفروع الفقهيّة في الكتب المختلفة، فيتعرّف من خلالها درجة كلّ منهم ومقامه.

وغفلة ابن كمال باشا عن هذا، وإتيانه بطبقاته المشهورة، صنعت تشويشاً كبيراً في هذا الباب، لم ينتبه له كبار من فحول العلماء: كالقرشيّ، وابن الحنائيّ، وابن عابدين، لكن وجدنا ثلة من المحقِّقين حقّقوا المسألة وردّوا طبقات ابن كمال باشا جملة وتفصيلاً، ورأوا أنَّها انحراف بالفقه عن طريقه منهم: المرجانيّ، واللكنويّ، والأزهريّ، والمطيعيّ، والكوثريّ، وأوفى الكلام في ردّها المرجاني في «ناظورة الحق»، واستوفيت جمع كلماتهم عليها فيما علَّقته على «شرح عقود رسم المفتي».

وتوضيحاً لكيفية تحقيق مقاصد الشريعة عبر التّاريخ لا بُدّ من معرفة طبقات المجتهدين؛ لنعلم كيف توصلوا إليها على حسب طبقتهم، وما هي طبقة أهل هذا الزمان التي يُمكن لهم أن يتعرفوا من خلالها على المقاصد، حتى يرجع الفقه إلى مساره، وتظهر طبقات الفقهاء ومراحل الاجتهاد فيه، من خلال عرض التقسيم الزمانيّ للطبقات.

ونوردها على سبيل الإجمال؛ لذكرها مفصلة في موضع آخر.

أوّلاً: مجتهدٌ مطلق: هو مَن استقلّ بأصوله عن اجتهاد منه وإن تأثّر في بعضها من شيوخه ومدرسته التي نشأ فيها، وبنى عليها الفروع مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.

ثانياً: مجتهد مطلق منتسب: هو مَن استقلّ بأُصوله عن اجتهاد منه ووافق بعض أصوله أصول مَن انتسب لمذهبه لموافقة رأيه رأي إمامه فيها، وبَنَى عليها فُرُوعاً مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر والحسن .

وانتسابهم إلى أبي حنيفة انتساب أدب وإلا فقد خالفاه في ثُلُثَيّ مذهبه كما نصّ عليه إمام الحرمين وصرّحوا به في كتب ظاهر الرواية فذكروا قولهم مع قول أبي حنيفة وكذلك جعل الدبوسيّ في تأسيس النظر لهم أصولاً مخالفة لأصول أبي حنيفة، وهذا ما ذكر في كثير من كتب الأصول في الاختلاف بين أصول أبي حنيفة وأصولهم في بعض الجزئيات وكلّ ذلك يؤيِّدُ ما وصلوا إليه من درجةِ الاجتهادِ المطلق وإن آثروا الانتساب إلى إمامهم أَدباً معه وسعوا في نشر مذهبه مع أقوالهم، وهذا ما أيّده المرجانيّ واللكنويّ والكوثريّ ﷺ.

ثالثاً: مجتهد منتسب: هو الذي مشى على أصول إمامه وفروعه إلا أنَّه قد يُخالف في أصولٍ وفروع عن اجتهادٍ منه فيستنبط بها من الكتاب والسنة، وهذا مثل أبي جعفر الطحاويّ وأَمثاله من علماء القرن الثالث والرابع.

فمثلاً انفرد الكرخيُّ عن أبي حنيفة وغيره في أنَّ العام بعد التخصيص لا يبقى حجّةً أصلاً، وأنَّ الخبر الواحد الوارد في حادثة تعم بها البلوى، ومتروك المحاجة عند الحاجة ليس بحجة قط، وانفرد أبو بكر الرازي في أنَّ

العام المخصوص حقيقةٌ إن كان الباقي جمعاً وإلا فمجاز، كما في «حسن التّقاضي»[1].

واجتهاد طبقة المنتسب وطبقة المطلق المنتسب سواء فيما فيه نصّ عن الإمام أو لا، وهو معمولٌ به في المذهب إذا اعتمده أهل الاجتهاد والنَّظر ممَّن جاء بعدهم، وفي بعضِ الأحيان يكون هو المفتىٰ به لا سيما في طبقة المطلق المنتسب، ومن أمثلةِ احتجاج أهل النَّظر بأقوال هذه الطبقة الثَّالثة قولُ الحلوانيّ عن الجصاص: «إنّا نقلّده ونأخذ بقوله».

فالمجتهدون المنتسبون ممَّن يجتهد في المسائل، لا سيما التي لا رواية فيها من الكتاب والسنة معتمدين علىٰ أصول لهم أو أصول أئمتهم، وقد يكون اجتهادهم في فروع الأئمة.

ومن الواجب التَّنبيه علىٰ أنَّ مدرسةَ محدّثي الفقهاء من متأخّري الحنفية وافقوا سير هذه الطبقة في اعتمادهم أُصولاً للتَّرجيح مشوا عليها، ولكن هناك تفاوت ظاهر بينهم وبين هذه الطبقة في التمكّن من الأصول والفروع، يظهر في ضعف ترجيحاتهم بخلاف هذه الطبقة فإنَّ ترجيحها من أقوىٰ التَّرجيحات وكذلك تخريجها، والأصول التي اعتمدوها قويّةٌ بالمقارنة مع أصولِ الأئمة، وأما هذه المدرسة المتأخرة فمدار أصولهم علىٰ أصول المحدّثين مع ضعفٍ ظاهر منهم؛ لما يوردون من أحاديث في استدلالاتِهم

(١) ص٨٩، أنوار.

يرجِّحون من خلالها، وغفلةٍ واضحةٍ عن طريقةِ الفقهاء في تصحيح الأحاديث وقبولها وردّها، قال الجصّاص(١): «لا أعلم أحداً من الفقهاء اعتمد طريق المحدِّثين ولا اعتبر أصولهم»، لا سيما أنَّ الوقوفَ على النَّصوص الحديثيّة بصورتها الأدقّ والأحكم بالنسبة إلى هذه الطبقة أقوى؛ لقربها من العهد النبويّ، فحكمُهم أصحُّ وأثبتُ وأَصوب، كما صَرَّح الذهبيُّ(٢): «وهذا في زماننا يعسُرُ نقدُه على المحدِّث، فإنَّ أولئك الأئمّة كالبُخاريّ وأبي حاتم وأبي داود، عاينوا الأصول، وعَرَفوا عِلَلَها، وأمّا نحن فطالَتْ علينا الأسانيد، وفُقِدَت العباراتُ المُتيَقَّنة، وبمثلِ هذا ونحوه دَخَل الدَّخَلُ على الحاكم في تصرُّفِهِ في المستدرك»، وعدم انتباه مَن في هذه المدرسة لقضيّة النَّقل المدرسيّ المتوارث المعتبر عند الحنفيّة والمالكيّة، وقد فصّلتُ ذلك كلَّه في عدّة أبحاث، وهذا يفسّر ردّ ابن عابدين لكثير من أقوالِهم وترجيحاتِهم والرجوع إلى مَن سبقهم في الوقوف على المعتبر من المذهب، ونقصد بهذه المدرسة المتأخرة: ابنُ الهمام ـ وهو شيخها ـ ومَن جاء بعده: كابن أمير الحاج، والحلبيّ، والقاري، والشُّرنبلاليّ، واللكنويّ، وغيرهم.

رابعاً: طبقة المجتهدين في المذهب، وهم على درجات إجمالاً على حسب التسلسل الزماني:

الأوّل: طبقة المتقدّمين: وتشمل علماء القرن الخامس والسّادس

---

(١) في شرح مختصر الطحاوي٤: ٢٤٤.

(٢) في الموقظة ص٤٦.

والسّابع والثّامن:

ويتلخّص عملهم فيما يلي:

١.التخريج على فروع وقواعد أئمّة المذهب خاصّة دون الكتاب والسّنة، وقد تميّزوا بذلك إلى حدٍّ كبير لاهتمامهم بضبط أُصول المذهب، فبنوا عليه كثيراً من الفروع المستجدّة، وهذه الوظيفةُ لا تخلو منها طبقةٌ من الطبقات لحاجةِ النّاس إليها في حياتهم وإن كانت تتفاوت في قوّتها وكثرتها من زمان إلى زمان، لا سيما كلّما تأخر الزمان، فإنَّها تقلُّ لقلّةِ المسائل التي تَجِدُّ بالنِّسبة إلى ما مضى.

٢.الترجيحُ والتصحيحُ بين أَقوالِ أئمّةِ المذهب على حسبِ قواعدِ رسم المفتي كما صرّح بذلك قاضي خان، ويدخل في ذلك أخذهم واعتمادهم لأقوال بعض المجتهدين المنتسبين في المذهب وترجيحهم لقولهم على مَن سبقهم أو التَّرجيح بين أقوال المنتسبين.

٣.التقعيد والتأصيل لفروع المذهب بصورة أدقّ وأحكم ممَّن سبقهم بحيث أنَّهم اهتموا بربط الفروع بقضايا الأصول الكليّة، وألّفوا كتباً في الأصول: كأصول البزدويّ، وأصول السرخسيّ، والميزان للسمرقنديّ، وغيرها مما بيّنت الأُصول الكليّة التي مشى عليه أئمّة المذهب، وكل مَن جاء بعدهم عالة عليهم في الأصول، كما صرّح بذلك جمع من العلماء.

٤. حفظ المذهب وتمييز ما هو المعتمد فيه من ظاهر الرواية والنوادر ومسائل النوازل، كما نصّ عليه ابن كمال باشا، فألّفوا المتون في إظهار ظاهر الرّواية في المذهب والمعتمد من مسائله، وتُعدُّ متونهم أدق كتب المذهب في نقله وبيان المعوّل عليه فيه، فإذا أُطلقت المتون عند مَن جاء بعدهم، فالمقصود بها متونهم، وهذا راجع للملكة القويّة لديهم في الاعتناء في حفظِ المذهب وتمييز الراجح فيه.

٥. الجمع بين أصول المتكلّمين والفقهاء؛ إذ قام جمع من علماء هذا الزمان بمحاكاة أصول المتكلّمين، وعرض أصول فقهاء الحنفيّة على هيئتها وصورتها كترتيب وتنظيم، وذكر لبعض المباحث التي لم يتعرّض لها في أصول الفقهاء وذكروها في أصول المتكلّمين، ويظهر هذا جليّاً في «بديع النظام» لابن الساعاتي، و«التوضيح شرح التنقيح» لصدر الشريعة.

الثّاني: طبقة المتأخرين، وتشمل علماء القرن التاسع إلى يومنا.

ويتلخص عملهم فيما يلي:

١. التّخريج على أصول الأئمّة وفروعهم، لكنَّه قليل بالنسبةِ إلى مَن سبقهم.

٢. التصحيح والترجيح للأقوال على حسب قواعد رسم المفتي، لكن نجد أنَّ تصحيحَهم وتضعيفهم أقل درجة ممَّن سبقهم؛ لانتشار فكرة محدّثي الفقهاء، والاعتماد عليها ـ كما سبق ـ.

٣.التّمييز بين الرِّوايات، لكنَّه أَضعف من الطبقةِ التي سبقتهم، حيث أنَّهم ذكروا في متونهم وكتبهم بعض مسائل الفتاوىٰ والنوادر وغيرها مما ليس بمعتمدٍ في المذهب ومشوا عليه.

٤.جمع الأقوال المصحّحة والمرجَّحة؛ إذ ظهرت الحاجة للتمييز بين الأقوال العديدة التي رُجِّحت وصُحِّحت في الطبقات السابقة، فاهتمّ علماء هذه الطبقة بجمعها وتنقيح الخلاف فيها، وبيان أَقواها تصحيحاً وترجيحاً: كما فعل ذلك إسماعيل النابلسيّ والبيريّ وابن عابدين.

٥.الاهتمام بتقعيد علم رسم المفتي، بجمع قواعده المختلفة من كلام السّابقين، بما يدلّ عليه فعل الفقهاء في كتبهم، فهو عبارة عن شذرات متفرّقة في كتب علماء الطَّبقات السَّابقة.

* * *

المطلب الرّابع: قواعد رسم المفتي:

تُعَدُّ منظومة «رسم المفتي» لابن عابدين أوسع ما جُمع في قواعد الرَّسم المفتي، وشرحها ابن عابدين فأجاد وأفاد، وكنت علَّقت عليها بحاشية سمّيتها، «إسعاد المفتي»، وكنت أرغب أن أجمع بين الحاشية والشرح بحيث أحذف ما لم يكن معتبراً من الشرح، وأبين ما لم يكن معتمداً من النظم، وأضيف الفوائد والفرائد التي وقفت عليها في سلك واحد.

فيسر الله هذا أثناء الاشتغال بكتاب المقاصد، حيث سعيتُ لجمع شرح واضح متسق على صورة فوائد ومواقف على المنظومة، يسهل على الدَّارس فهم هذا العلم ويُزيل الإشكال الواقع في شرح العقود لابن عابدين، ويرفع التناقض الواقع في العبارات.

فعلى الدَّارس مراجعتُه والاطلاعُ لفهم المقصود بهذا العلم الشَّريف الذي لا يستغنى عنه في تكوين الملكة الفقهية، ومعرفة المقاصد الشرعية.

ونقتصر هاهنا في الإشارة إلى ذكر بعض القواعد المنثورة في كتب الفقه، التي تُعَدّ من الجانب التطبيقي للفقه، وليس من جانب البناء، كما سيأتي مفصلاً في الفصل الثاني.

وكيفية التَّفريق بين قواعد التَّطبيق وقواعد البناء، أنَّ قواعدَ التَّطبيق تُراعي عند الإفتاء والقضاء بالحكم، فهي ترجع للواقع العمليّ التَّطبيقيّ،

وقواعدُ البناء متعلِّقةٌ ببناء المسألة من جهةِ التَّأصيل الفقهيّ، فهي ترجع للجانب التَّنظيري في إرجاع المسائل إلى أصول تفكير صحيحة.

ومن هذه الأصول المتعلِّقة بالجانب التَّطبيقيّ:

ـ الأصل: «أن المبتلى بين الشّرين يختار أهونهما»:

قال قاضي خان[1] في (باب الصَّلاة التي يكون فيها العذران) : «بنى الباب: على أنَّ المبتلى بين الشّرين يختار أهونهما؛ لأنَّ مباشرةَ الحرام لا تُباح إلا لضرورة، ولا ضرورة في الزِّيادة».

ومثاله: رجل لو سجد سال جرحه وإن لم يسجد لا يسيل، فإنَّه يترك السجود؛ لأنَّ ترك السُّجود أهون من الصَّلاة مع الحدث، فإنَّ الصَّلاة بالإيماء في التَّطوُّع على الدَّابّة حالة الاختيار جائزة، والصَّلاة مع الحدث لا تجوز في حالة الاختيار، فعُلِم أن أهون الشَّرين ترك السُّجود[2].

ـ الأصل: «يتحمَّل الضَّرر الخاصّ لدفع الضَّرر العام»:

والضرر الخاصّ: هو ما يلحق الفرد على حدته، والضَّرر العام ما يلحق الجماعة: كالحائط المائل إلى الانهدام على الطَّريق العام، فإنَّ انهدامه على الطَّريق العام يوجب ضرراً بالعامّة، فيأمر الحاكم بهدمه[3].

---

(١) في شرح الزيادات ١: ٢٣٤.

(٢) ينظر: شرح الزيادات ١: ٢٣٧.

(٣) ينظر: شرح المحاسني ١: ٥٥.

ومفهومها أنَّ أحد الضَّررين إذا كان لا يُماثل الآخر، فإنَّ الأعلى يُزال بالأدنى، وعدم المماثلة بين الضَّررين إمّا لخصوص أحدهما وعموم الآخر.

فوجوب قتل قاطع الطَّريق إذا قتل بأي كيفية كانت بدون قبول عفو عنه من وليّ القتيل؛ دفعاً للضَّرر العام[1].

ـ الأصل: «الضَّررُ الأشدُ يُزال بالضَّرر الأَخفّ»:

وجوب النَّفقات في مال الموسرين لأصولهم وفروعهم، لكن لا يشترط في نفقة الأبوين اليسار بل إذا كان كَسُوباً ضمَّهما إليه.

وحبس مَن وجبت عليه النَّفقة إذا امتنع عن أدائها، ولو نفقة ابنه وجواز ضربه في الحبس إذا امتنع عن الإنفاق.

ـ الأصل: «درءُ المفاسد أولى من جلب المصالح»:

إذا تعارضت مفسدةٌ ومصلحةٌ قُدِّم دفع المفسدة غالباً؛ لأنَّ اعتناء الشَّارع بالمنهيات أشدّ من اعتنائه بالمأمورات، قال ﷺ: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأفعلوا منه ما استطعتم»[2]، فمثلاً: المرأة إذا وجب عليها الغُسل ولم تجد سترة من الرِّجال تؤخر الغُسل[3].

---

(١) ينظر: شرح الزرقا ص١٩٨-١٩٧.

(٢) في صحيح مسلم٤: ١٨٣٠، وسنن ابن ماجة١: ٣، وموطأ محمد١: ٣٤٣.

(٣) ينظر: منافع الدقائق ص٣١٩.

ـ الأصل: «الضَّرر يدفع بقدر الإمكان»:

الضّرر يدفع بقدر الإمكان، فإن أمكن دفعه بالكليّة فبها، وإلا فبقدر ما يمكن، كما في المغصوب فإنّه يدفع الضرر بردّه إذا بقي عينه وكان سليماً، فإن لم تبق عينه يجبر الضرر برد مثله أو قيمته(١).

ـ الأصل: «لا يُنكر تغير الأحكام بتغيّر الأزمان»:

لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان: أي بتغيّر عرف أهلها وعادتهم، فإذا كان عرفهم وعادتهم يستدعيان حكماً، ثمّ تغيّرا إلى عادة أُخرى، فإن الحكم يتغيّر إلى ما يوافق ما انتقل إليه عادتهم.

فلو ندرت العدالة وعزّت في هذه الأزمان قالوا: بقبول شهادة الأمثل فالأمثل والأقلّ فجوراً فالأقلّ.

ولو لم يوجد في القضاة إلا غير العدول أقمنا أصلحهم وأقلهم فجوراً؛ لئلا تضيع المصالح وتتعطَّل الحقوق والأحكام(٢).

ـ الأصل: «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»:

ففي كلِّ محلٍّ يُعتبرُ ويُراعى فيه شرعاً صريح الشَّرط المتعارف، وذلك بأن لا يكون مصادماً للنصّ بخصوصه، إذا تعارفه النّاس واعتادوا التَّعامل

(١) ينظر: شرح الزرقا ص ٢٠٧.

(٢) ينظر: شرح الزرقا ص٢٢٧-٢٢٩.

عليه بدون اشتراط صريح، فهو مرعي ويعتبر بمنزلة الاشتراط الصّريح، فلو استخدم صانعاً في صنعة معروف بها وبها قوام حاله ومعيشته، ولم يُعيّن له أجرةً ثمّ طالبه بالأجر، فادّعى أنّه استعان به مثلاً، فإنّه لا يسمع منه ويلزمه أجر مثله(١).

ـ الأصل: «أن التكليف بحسب الوسع»:

يجب استقبال عين البيت للمشاهد، واستقبال جهته لغيره، فإذا تبيّن خطؤه في التّحرّي لا يعيدها.

وكذا كلُّ أحد فاته شرطٌ من شرائط الصَّلاة عند الضَّرورة لا يُعيدها، كمَن صلّاها مع نجس عند عدم مزيل النَّجاسة، والمتيمم عند عدم القدرة على الوضوء وغير ذلك، فإنّهم لا يعيدونها على هذا الأصل(٢).

ـ الأصل: «أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة»:

فجاز دخول الحمام مع جهالة مكثه فيها، وما يستعمله من مائها، وشربه من السِّقاء، وجاز بيع الوفاء(٣).

* * *

(١) ينظر: شرح الزرقا ص٢٣٨-٢٣٧.

(٢) ينظر: ترتيب اللآلئ١: ٥٤٧.

(٣) ينظر: ترتيب اللآلئ١: ٦٢٧.

الفصل الثّاني
المقاصد المتعلّقة
بالمعاني الرَّبَّانيّة للتَّشريع

إنّ عامّةَ مفردات هذا المبحث لم ينتبه لها المشتغلون في المقاصد؛ لصعوبة مباحثها ودقَّة معانيها، وهي الأساسُ للوصول للغايات من المقاصد، ولولا ذلك لما نزل إلينا الشَّرع مفصَّلاً في أحكامه، ولأنزل علينا عمومات وطالبنا بالعمل بها، فالجزئيات مطلوبة للوصول للكليات، حتى تقيد عمومها، وتفصح عن حالها.

فهي الأساسُ في التَّكوين العلمي والمقصدي للشَّريعة، ومَن فقدها خرج من مقاصدِ الشَّريعة إلى مقاصد عقله، ومَن لم يتربَّ عليها لن يشمّ رائحة التَّشريع الإلهي؛ لأنَّ دارستها تشكل (٥٠٪) من الرَّصيد العلمي للعلم الشَّرعي ومقاصده، فهي الفاصلُ بين العقل المصلحيّ الشَّرعيّ والعقل المصلحيّ البشري، وبقدر إدراكها ينتقل من الثّاني إلى الأوَّل.

ونعرضُ ما يتعلَّقُ بمقاصد المعاني الرَّبانية في المباحث الآتية:

المبحث الأوّل

مقاصد مباني المسائل الفقهية

مبنى المسألة هو أصل بنائها، وهو يتكون من العلّة والحكم لها.

فكلُّ مسألة فقهية لا بدّ من ردها إلى أصل مكون من علة وحكم تستند إليه، فمثلاً:

ـ **الأصل**: أنّ اللاحق يُصلي على ترتيب صلاة الإمام، والمسبوق يقضي ما سبق به بعد فراغ الإمام[1].

فاللاحق هو العلة، والصلاة على ترتيب الإمام هي الحكم، فكأننا نقول: اللاحق مفيد للصلاة على ترتيب الإمام.

والمسبوق علة، والقضاء لما سبق بعد فراغ الإمام حكم، فكأننا نقول: المسبوق مفيدٌ لقضاء ما سبق بعد فراغ الإمام.

ـ **الأصل**: كلُّ فعل يدل على إبقاء العقد وتنفيذ الوصية لا يدل على الرُّجوع، كما إذا وجد منه فعل لو فعل في ملك غيره ينقطع حقّ الملك للمالك ويصير ملكاً له[1].

---

(١) ينظر: رد المحتار ١: ٥٩٦.

فالتَّصرُّفات الدَّالّة على رضاه بالعقد علة، وعدمُ الرُّجوع عن الوصية حكمٌ، فكأننا نقول: التَّصرُّفاتُ الدَّالّةُ على رضاه بالوصية تمنع الرُّجوع عن الوصية.

والتَّصرُّفاتُ القاطعةُ لحقّ ملكِ غيرك إن فُعِلت الموصى به علّةٌ، والرُّجوع عن الوصية الحكم، فكأننا نقول: تصرُّفُك القاطعُ لحقِّ ملكِ غيرك إن فعلتَه في الموصى به يفيد الرُّجوع عن الوصية.

ونعرض ما يتعلَّق بها في النُّقاط الآتية:

أوَّلاً: العلّة شطرُ أصل البناء، وهي محورُه ومدارُه وأساسُه:

العلّةُ: هي الوصفُ الصَّالح المؤثر في ثبوت الحكم في الأصل متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياساً عليه[٢].

ومثالها: الطَّواف لسؤر الهرّة، كما في قوله ﷺ: «إنَّها ليست بنجس، إنَّما هي من الطوافين عليكم والطوافات»[٣].

وإدراك العلّة الخاصّة للحكم هو الأصل في القدرة على تطبيقه في نفسه صحيحاً، وقياس غيره عليه، قال ابن عاشور[٤]: «يمكن أن تجعل تلك

---

(١) ينظر: تحفة الفقهاء٣: ٢٢٤.

(٢) ينظر: ميزان الأصول ٢: ٨٣٣-٨٣٤.

(٣) في موطأ مالك ١: ٢٢، وسنن أبي داود ١: ٦٧، وسنن الترمذي ١: ١٥٣، وغيرها.

(٤) في مقاصد الشريعة ص٥.

الأوصاف باعثاً على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها، باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلّها على الوصف الذي اعتقدوا أنّه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمَّى العلّة».

واستقراء العلّل الخاصَّة من أكبرِ العوامل التي تُساعد على تكوين الملكة الفقهيّة التي نقدر بها على تطبيق الفقه، وإدراك مقاصده، بل هذه العلل الخاصّة تُمثّل المقاصد الخاصّة في كلّ حكم، وهي الطَّريق للوصول إلى المقاصدِ العامَّة المقصودة عند الشَّارع الحكيم، قال ابنُ عاشور[1]: «من طرائق الاستدلال على المقاصد... استقراء أدلَّة أحكام التي اشتركت في علّة بحيث يحصل لنا اليقين بأنَّ تلك العلّة مقصدٌ مرادٌ للشَّارع».

ومن العلة الخاصة والحكم الخاص يتكون الأصل والضابط الذي بنيت عليه هذه المسألة وأمثالها من المسائل التي تشبهها، فالمسألة دائما هي تطبيق لأصل، وهذا الأصل عادة يشتمل مجموعة من المسائل المتشابهة.

«وهي مقاصد كلّ حكم على حدته من أحكام الشَّريعةِ من إيجابٍ أو ندبٍ أو تحريمٍ أو كراهةٍ أو شرطٍ»[2]، مثل: العقدُ يوجب الصَّداق، والوطء بشبهةٍ يوجب الصَّداق.

ثانياً: المسائل الفقهية أمثلة لأصول بناء تشملها، فمَن فهمها استطاع أن يطبق الفقه ويعيشه في الواقع:

---

(١) في مقاصد الشريعة ص ٢٨.

(٢) ينظر: المدخل ص١٢.

فإنَّ المسائل الفقهيّةَ مبنيّةٌ علىٰ ضوابط وقواعد، تُدرس من أجل تحصيلها، وعامّة المذكور في كتب الفقه فيما عدا أبواب العبادات، فإنَّها عبارةٌ عن أمثلةٍ وليست مقصودةً بذاتها، وإنَّما هي تطبيقٌ في زمن ومكانٍ مُعيّن.

وبالتالي مَن لا يدرس المسائل الفقهية ملاحظاً لمبانيها وقواعدها وأسسها، فإنَّه لا يقدر علىٰ فهم حقيقةِ الفقه والعيش في كنفه، وإنَّما يبقىٰ متعلِّقاً بقشورٍ بدون قدرةٍ علىٰ ضبطٍ وتمكُّن فيه، ولا يصل إلىٰ الملكة الفقهية التي بها نطبق الفقه، ولا يقدر علىٰ إدراك مقاصد التشريع.

وارتباط المسائل بأصولٍ ومبانٍ دقيقة يُعرِّفنا بانتفاء العشوائية في الأحكام وانتظامها وترتيبها، بما يورث الثِّقة من الدَّارس والعامل بها، في تحقيقها لمقصد الشريعة، ويجعل الأحكام متسقة مع بعضها البعض.

وأَبدع قاضي خان في شرحه علىٰ «الزيادات» عندما صرَّح في بداية شرحه لكل مجموعة من المسائل للأصل الذي بنيت عليه، ومن أمثلتها في البيوع:

١. سلامة المبيع للمشتري توجب سلامة الثمن للبائع، ويترتب عليه استحقاق المبيع علىٰ المشتري يوجب الرّجوع بالثمن علىٰ البائع تحقيقاً لمقتضىٰ المعاوضة والمساواة[1].

---

(١) ينظر: شرح الزيادات لقاضي خان٢: ٦٧٨.

٢.محل البيع هو المال المملوك، ومحل الإجارة المنفعة؛ لأنَّها وضعت لتمليك لمنفعة، فيقتضي قيام المنفعة، فمثلاً لو اشترى أرضاً سبخة أو مهراً صغيراً جاز، ولو استأجر ذلك لا يجوز(١).

٣.الواحد في المعاوضات المالية لا يصلح عاقداً من الجانبين؛ لأنَّ حقوق العقد فيها ترجع إلى العاقد، فيصير الواحد مطالِباً ومطالَباً، وذلك محال(٢).

ثالثاً: أصول البناء هي حصيلة اجتهاد المجتهد وفهمه للمسائل وتقعيدها، ولذلك تختلفُ من مجتهدٍ لآخر:

هذه الأصول في البناء مختلفةٌ بين المذاهب الفقهيّة والمجتهدين المطلقين؛ لأنّها تمثل اجتهادهم في تحديد علل المسائل ومبناها، واختلاف الفهم للدَّليل يؤدّي إلى الخلاف في البناء عليه، ومردُّ ذلك لاختلاف العقول البشرية وتفاوتها، ومن أمثلته:

ـ **مسألة**: الاختلاف في نوع بدلية التيمم عن الماء: فعن أبي ذر ﵁، قال ﷺ: «إنَّ الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو عشر حجج، فإذا وجد الماء فليمس بشرته الماء»(٣)، فاختلف الفقهاء في نوع بدلية التيمم عن الماء:

---

(١) ينظر: شرح الزيادات لقاضي خان٢: ٧٢٨.

(٢) ينظر: شرح الزيادات لقاضي خان٢: ٧٣٦.

(٣) في صحيح ابن حبان٤: ١٣٩، ومصنف ابن أبي شيبة١: ١٤٤، ومسند أحمد٥: ١٤٦.

فعند الحنفية: التَّيمم بدل مطلق عن الماء، فقالوا: بجواز التيمم قبل دخول الوقت ولأكثر من فرض ولغير الفرض أيضاً، فيُصلِّي بتيمّمه ما شاء من الفرائض والنَّوَافل؛ لأنَّ الله ﷻ أقامَ التَّيمُّم مقام الوضوء مُطلقاً.

وعند الشَّافعيّة: التيمم بدل ضروري عن الماء، فقالوا: بعدم صحة التيمم إلا بعد دخول وقت ما يتيمم له من فرض أو نفل له وقت مخصوص، فيُصلّي به فرضاً واحداً وما شاء من النَّوافل[1].

ـ **مسألة**: الاختلاف في المسح على الجبيرة: فعن جابر رضي الله عنه، قال ﷺ: «إنَّما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب على جرحه خرقةً ثُمَّ يمسح عليها ويغسل سائر جسده»[2]، وعن أبي أمامة رضي الله عنه: «إنَّه لما رماه ﷺ ابن قمئة يوم أحد، رأيت رسول الله ﷺ إذا توضأ حل عن عصابته ومسح عليها بالوضوء»[3]، وعن عليّ رضي الله عنه، قال: «انكسرت إحدى زندي، فسألت النبيّ ﷺ، فأمرني أن أمسح على الجبائر»[4]، فاختلف الفقهاء في حكم المسح على الجبيرة:

فأخذ حكم الغَسل عند الحنفية، وحكم المسح عند الشَّافعيّة، وترتب عليه: أنَّ المسح غيرُ محدَّد بمدّة عند الحنفية، ولا يشترط الطَّهارة قبل لبس

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية ١٤: ٢٦٨-٢٦٩.

(٢) في سنن أبي داود ١: ٩٣، وسنن البيهقي الكبير ١: ٢٧٧، وسنن الدارقطني ١: ١٨٩.

(٣) في مسند الشاميين ١: ٢٦٢.

(٤) في سنن ابن ماجة ١: ٢١٥، ومسند الربيع ١: ٦٢، وسنن البيهقي الكبير ١: ٢٢٩.

الجبيرة، ولا يُعاد المسح إن خلع الجبيرة ولبسها، بخلاف الشَّافعيّة.

رابعاً: يتكوَّن أصلُ البناء من العلّةِ الخاصّةِ والحكم الخاصّ، ويتسع مجال الأصل كلّما اشتمل أصل البناء على علل أكثر وأحكام أكثر:

يبدأ تكوين القاعدة «أصول البناء» من العلّة الخاصّة والحكم الخاصّ، حيث تتكوَّن منها الأصول الفقهيّة، ومن مجموعةِ الأصول الفقهيّة: أي مجموعة علل خاصّة وأحكام خاصّة يتكوَّن الضَّابط، ومن مجموعةِ الضَّوابط تتكوَّن القاعدة الفقهيّة، وهذا على وجه العموم؛ لتحقيق التَّصوُّر العام في التَّدرج، ودخول الأَصغر في الأَكبر؛ لتيسير الفهم على الدَّارس.

وتحقيق ذلك من خلال بيان صور التّأثير والملاءمة بين العلّة والحكم على النَّحو الآتي:

١ .التّأثير، ويُكوَّن من العلَّة الخاصةّ «عين الوصف»:

أ.أن يظهرَ تأثيرُ عين الوصف في عين ذلك الحكم؛ إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحلّ، ومن أمثلته:

ـ **مسألة:** تأثير عين وصف علّة وقاع الأعرابي زوجته في رمضان توجب الكفارة، فيثبت الحكم في التركي والهندي؛ لأنهما في معناه، فلم يبق إلا تعدد الأفراد، ففي حديث قصّة الأعرابي، قال: «وقعت على أهلي في رمضان؟ قال

ﷺ: فأعتق رقبة»(١)، ويثبت منه الأصلُ الفقهيّ: «الوقاع في رمضان يوجب الكفّارة».

ـ **مسألة:** تأثير عين وصف علة الكيل مع الجنس علّة في ثبوت الرِّبا في بيع التمر بالتَّمر، فيلزم حكم التَّساوي والتقابض حتى لا يحصل الربا في بيعهما، وهذا مذكورٌ في الحديث المشهور عن عبادة بن الصّامت رضي الله عنه، قال: قال ﷺ: «الذّهب بالذّهب، والفضة بالفضة، والبرّ بالبرّ، والشّعير بالشّعير، والتّمر بالتّمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد»(٢).

ومن عين الوصف وعين الحكم نعرف الأصل الفقهي لها، وهو: «**بيعُ الكيلي بجنسه يوجب التَّساوي والتَّقابض**»: أي لا يجوز بيع من وجدت فيه علّة الرّبا من الكيل مع الجنس إلا أن يكون متساوياً ومقبوضاً في المجلس.

ونفرع على هذا الأصل الفقهيّ ما لا يُحصى من الرَّبويات الكيليّة التي لم تذكر في الحديث: مثل: بيع الجصّ بالجصِّ بلا شبهةٍ؛ لاتحاد العلّة وهي الكيلُ مع الجنس عند بيع الجصّ بالجصّ؛ إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص التي هي مجاري المعنى.

---

(١) في صحيح البُخاري٥: ٢٠٥٣.

(٢) في صحيح مسلم ٣: ١٢١١، وسنن أبي داود ٣: ٢٤٨، ومسند أحمد ٣٧: ٣٩٧.

ـ **مسألة:** تأثير عين وصف علّة الوزن مع الجنس في ثبوت حكم الرِّبا في بيع الذَّهب بالذَّهب، فيلزم حكم التساوي والتقابض حتى لا يحصل الرّبا في بيعهما، كما في الحديث السابق، وأصله الفقهي هو: «**بيع الوزني بجنسه يوجب التَّساوي والتَّقابض**».

ونستفيد ضابطاً فقهيّاً من هذين الأصلين الفقهيين، وهو: «**بيع جنس الرّبويات يوجب التَّساوي والتَّقابض**».

ب. **أن يظهر تأثير عين الوصف في جنس ذلك الحكم**: والمراد من الجنس المجانس، والمجانسان هما المتحدان من حيث الجنس، فمثلاً: حرج الاستئذان ليس بمقول على حرج النَّجاسة وغيره من الأنواع حتى لا يكون جنساً لها، لكنَّهما يتحدان في مطلق الحرج، فأمكن أن يعتبرا متجانسين، وبيانه:

ـ **مسألة:** عين وصف علّة حرج الاستئذان بين المحارم مؤثرٌ في سقوط حكم الاستئذان بينهم، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلاَةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلاَةِ الْعِشَاء ثَلاَثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلاَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ} النور: ٥٨، فنستفيد منه الأصل الفقهي: «**حرج الاستئذان يسقطه بين المحارم**».

ـ **مسألة:** عين وصف علّة حرج نجاسة سؤر سواكن البيوت كالهِرّة مؤثّرٌ في سقوط حكم نجاستها، قال ﷺ: «الهرةُ ليست بنجسةٍ، إنَّها من الطَّوافين عليكم أو الطَّوافات»[1]، فنستفيد منه الأصل الفقهيّ: «**حرج نجاسة سواكن البيوت مسقط لنجاستها**».

ويُمكن أن نستخرج ضابطاً فقهياً من مطلق الحرج الواقع في النَّجاسة والاستئذان، وهو: «**الطّواف مطلقاً موجب لسقوط الحرج**».

وتأثير عين وصف الصّغر وهو علّة في ثبوت حكم ولاية النكاح للولي، في جنس حكم النّكاح، وهي الولاية مطلقاً، فيثبت حكم ولاية المال للولي[2].

ـ **مسألة:** تأثير عين وصف علّة الأُخوة لأب وأُم في التَّقديم في الميراث، فيكون مؤثراً في جنس حكم التَّقديم في الميراث وهو التَّقديم مطلقاً، فيستفاد منه التقديم في ولاية الإنكاح؛ لأنَّ الولايةَ ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة[3]، حيث استخرجنا من عين الحكم «التَّقديم في الميراث» جنساً للحكم «التَّقديم مطلقاً»، ثمّ استخرجنا من التَّقديم مطلقاً عين حكم جديد، وهو التَّقديم في ولاية النّكاح.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر: سبيل الوصول إلى علم الأصول ص ١٥٧-١٥٨.

(٣) ينظر: المصدر السابق ص ١٥٧-١٥٨.

قال ﷻ: {يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ} [النساء:١٧٦].

وبعبارة أُخرى على ترتيب مصطلحات هذا الكتاب، من عين الوصف وعين الحكم أفدنا الأصل الفقهيّ: «**الأخوة الشَّقيقة مقدمة في الميراث**»، وبنينا عليه ضابطاً أوسع لقوة هذا الأصل وهو: «**الأخوة الشّقيقة مقدمة مطلقاً**»، وخرجنا على هذا الضابط أصلاً فقهياً آخر: «**الأخوةُ الشّقيقة مقدَّمة في النِّكاح**».

ـ **مسألة:** تأثير عين وصف علة الصِّغر في ثبوت حكم ولاية النِّكاح للولي، فيكون مؤثراً في جنس حكم النكاح، وهي الولاية مطلقاً، فيستفاد منه حكم ولاية المال للولي(١)؛ لأنّ ولايةَ النِّكاح ليست هي عينُ ولاية المال، لكن بينهما مجانسةٌ في جنس الولاية، حيث استخرجنا من عين الحكم «ولاية النِّكاح» جنساً للحكم «الولاية مطلقاً»، ثمّ استخرجنا من «الولاية مطلقاً» عين حكم جديد، وهو ولاية المال.

وأحاديث الولاية في النِّكاح كثيرةٌ كحديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن

(١) ينظر: سبيل الوصول إلى علم الأصول ص ١٥٧-١٥٨.

وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل»[1]، وحديث: «البكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها»[2].

وعلى التّرتيب السّابق: فأصل الفقهي: **«الصغر يوجب ولاية النكاح»** استفدنا من الضابط الفقهي: **«الصِّغر يوجب الولاية مطلقاً»**، ومن هذا الضابط استخرج أصلاً فقهياً آخر: **«الصِّغر يوجب ولاية المال»**.

* * *

(١) في شرح معاني الآثار ٣: ٧، ومسند أحمد ٦: ٤٧، والمعجم الأوسط ١: ٢٦٨، ومسند الطيالسي ١: ٢٠٦، ومسند أبي يعلى ٨: ١٩١، وغيرها.

(٢) في صحيح مسلم ١٠٣٧، وصحيح ابن حبان ٩: ٣٩٥، ومسند أبي عوانة ٣: ٧٦، وجامع الترمذي ٣: ٤١٦، سنن الدَّارمي ٢: ١٨٦.

المبحث الثّاني

مقاصد مباني الأبواب الفقهية

ويتكوَّن من جنس للعلّة الخاصّة، أو وصف جامع لمجموعة أوصاف خاصّة للحكم مع الحكم أو جنس حكم.

قال ابنُ عاشور(١): «استقراء العلل يحصل العلم بمقاصد الشَّريعة بسهولة؛ لأننا إذا استقرأنا عللاً كثيرةً متماثلةً في كونها ضابطاً لحكمة متحدة أمكن أن نستخلص منها حكمةً واحدة، فنجزم بأنَّها مقصد شرعيّ...

مثاله: أننا إذا علمنا علة النهي عن المزابنة... في قول رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح لمن سأله عن بيع التمر بالرطب: «أينقص الرُّطبُ إذا جفَّ؟ قال: نعم، قال: فلا إذن»، حصل لنا أن علة تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار العَوَضَيّن، وهو الرطب المبيعُ باليابس، وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالمكيل، وعلمنا أنَّ علَّتَه جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلّة، وإذا علمنا إباحة القيام بالغبن، وعلمنا أنَّ علّته نفي الخديعة بين الأمّة بنصّ

---

(١) في مقاصد الشريعة ص٢٧.

قول الرسول ﷺ للرجل الذي قال له: إني أُخدع في البيوع: «إذا بايعت فقل: لا خلابة»[1].

إذا علمنا هذه العلَل كلَّها استخلصنا منها مقصداً واحداً، وهو إبطال الغرر في المعاوضات، فلم يبق خلاف في أنَّ كلَّ تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مثمن أو أجل فهو تعاوض باطل».

ونعرض الكلام فيما يتعلّق بمباني الأبواب في النّقاط الآتية:

أوَّلاً: مبنى الباب هو القياس والقاعدة لكلِّ بابٍ من أبوابِ الفقه:

نقصد به أنَّ كلَّ باب من الأبواب الفقهية له فكرة رئيسية يسعى لتحقيقها، وتدور مسائله على تطبيقها، وهذا ما يعرف بالقياس في الباب، الذي يقابله الاستحسان،فالفقه قياس واستحسان،والقياس هو القاعدة في الباب الذي تنطبق عليه عامة مسائله، والاستحسان هو الاستثناء من هذه القاعدة، فالفروع التي خرجت عن القياس بنصّ أو إجماع أو ضرورة أو عرف أو غيره، نسميها استحساناً، ومن أمثلته:

ـ **القياس:** فرض الوضوء غسل الأعضاء الثّلاثة: الوجه واليدين والرّجلين، ومسح الرّأس، والاستحسان: هو المسح على الخف الثّابت بالحديث المشهور.

---

(١) في صحيح البخاري ٣: ٦٥، وصحيح مسلم ٣: ١١٦٥.

ـ **القياس**: فرض الغسل إيصال الماء إلى ما لا حرج فيه من الجسم، والاستحسان: هو سقوط غسل الشعر للمرأة صاحبة الضفيرة، والاكتفاء بوصول الماء إلى أصول الشعر؛ لحديث أم سلمة المشهور.

ـ **القياس**: ينقض الوضوء خروج النجس، والاستحسان: النقض بالقهقهة في الصلاة؛ لحديث الضرير المشهور.

ـ **القياس**: تجب الصّلاة في الأوقات المحددة لها، والاستحسان: الجمع بينها في عرفة ومزدلفة.

قال ابن عاشور(1): «وربما يجد المطلع على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيراً من مهمّات القواعد لا يجد منه شيئاً في علم الأصول، وذلك يخصّ مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة».

ثانياً: يتكوَّن أصل البناء العام من مجموعةِ أعيان وصفٍ تُكوِّن جنس وصف في عينِ حكم أو في مجموعةِ أعيان أحكام تُكوِّن جنس حكم:

وهذا ما يُبحث في علم الأُصول فيما يُسمّى بالملائم، وله صورتان ملاءمة جنس الوصف لعين الحكم، وملاءمة جنس الوصف لجنس الحكم.

---

(1) في مقاصد الشريعة ص٦.

ويكون طريق الوصول للعلّة العامّة «جنس الوصف» وتحقيقها لمقصدها على النحو الآتي:

أ. ملاءمة جنس الوصف لعين ذلك الحكم، ومثاله:

ـ **مسألة:** ملاءمة علّة جنس وصف لزوم الحرج والمشقة بعارض سماوي لعين حكم سقوط قضاء الصَّلاة الكثيرة، وهذا الجنس للوصف استفيد من عين وصف الجنون والحيض الملائم في عين حكم سقوط قضاء الصَّلاة الفائتة الكثيرة.

فيندرج في هذا الجنس الإغماء لمجانسته إيّاها في الجنس، فتسقط الصّلاة به، رغم اختلافهما في عين الوصف، فعين وصف الجنون والحيض مختلف عن عين وصف الإغماء، لكنَّهم اشتركوا في الجنس، فيقاس الإغماء على الجنون والحيض، ويعتبر الحرج لعارض سماوي علّة لإسقاط قضاء الصّلاة الفائتة عن المغمى عليه [1]؛ لحديث عائشة رضي الله عنها: «نؤمر بقضاء الصَّوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة» [2].

وحديث: «رفع القلم وذكره منها: المجنون حتى يعقل» [3].

---

(١) ينظر: حاشية الرهاوي ٢: ٧٩١.

(٢) في صحيح مسلم ١: ٢٦٥.

(٣) في سنن أبي داود ٤: ١٤١، وسنن الترمذي ٤: ٣٢، وحسنه، وصحيح ابن حبان ١: ٣٨٩، وصحيح ابن خزيمة ٢: ١٠٢، وغيرها.

وبعبارة أخرى: اجتمت عندنا عدة أصول فقهية لتكوين الضابط الفقهي هاهنا، وهي الأصل الفقهي: «**الجنون مسقط للصلاة**»، والأصل الفقهي: «**الحيض مسقطٌ للصّلاة**»، فأفدنا منهم الضابط الفقهي: «**لزوم الحرج والمشقة بعارض سماوي يسقط قضاء الصلاة الكثيرة**»، وخرّجنا عليه أصلاً فقهياً آخر: «**الإغماء مسقط للصلاة**»، والمقصود أنَّ الجنون والإغماء يسقط قضاء الصلاة إن زادت عن يوم وليلة.

ـ **مسألة:** ملاءمة علة جنس وصف عدم دخول شيءٍ للجوف إلى عينٍ حكم عدمِ فسادِ الصَّوم، فإنَّ هذا الجنس للوصف استفيد من عين وصف المضمضة والذّوق الملائم في عين الحكم الذي هو عدم الإفساد.

فيندرج في هذا الجنس مضغ العلك العربي ووضع الدَّراهم في الفم لمجانستها إياها في الجنس، فلا يفسد الصوم؛ لعدم دخول شيءٍ إلى الجوف، رغم اختلافهم في عين الوصف، فعين المضمضة والذَّوق مختلفٌ عن عين مضغ العلك ووضع الدَّراهم في الفم.

لكنّهم اشتركوا في الجنس، فيُقاس المضغ للعلك العربي ووضع الدَّراهم في الفم على المضمضة والذَّوق، ويُعتبر عدم دخول شيءٍ للجوف علّةً لعدم فساد الصَّوم في ماضغ العلك العربي وواضع الدَّراهم في الفم.

لحديث: «بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً»(١)، وعن ابن عباس ﵄: «لا بأس أن يتطعم القدر أو الشَّيء»(٢).

وبعبارة أخرىٰ: اجتمعت عندنا عدة أصول فقهية لتكوين الضابط الفقهي، وهي الأصل الفقهي: «**المضمضة غير مفسدة للصوم**»، والأصل الفقهي: «**الذوق غير مفسد للصوم**»، فأفدنا منهم الضابط الفقهي: «**عدم دخول شيء للجوف غير مفسد للصوم**»، وخرّجنا عليه أصلاً فقهياً آخر: «**مضغ العلك العربي غير مفسد للصوم**»، وآخر: «**وضع الدراهم في الفم غير مفسد للصّوم**».

ب. ملاءمة جنس الوصف لجنس ذلك الحكم، ومن ملاءمةِ جنس الوصف لجنس الحكم تستفاد القواعد الفقهية، فتخرج القواعد بالنظر لعلل عديدة متجانسة وأحكامها، بحيث نحتكم لها في غيرها.

وهذا يقتضي منا تتبع أعيان الأوصاف وأعيان الأحكام، واستخراج جنسٍ لأعيان الأوصاف واستخراج جنسٍ لأعيان الأحكام، فجنس أعيان الأوصاف ملائم لجنس أعيان الأحكام، هذه الملاءمة بينهما، هي القاعدة الفقهية.

---

(١) في سنن أبي داود ١: ٨٢، وسنن الترمذي ٣: ١٥٥، وصححه، وصحيح ابن خزيمة ١: ٧٨.

(٢) في صحيح البخاري ٢: ٦٨١ معلقاً.

وبالنَّظر إلى أعيان الأوصاف التي هي العلل المستخرجة من الآيات والأحاديث، وأعيان الأحكام المنصوصة في القرآن والسُّنة تثبت الأُصول العامّة والقواعد التي بَنَى الشَّارع عليها أحكامه، فتراعى فيما يستجد من مسائل.

فالقواعد تستخرج من ملاءمة جنس الوصف لجنس ذلك الحكم، أي من مجموعة من الضوابط الفقهية التي تكوَّن كل منها من مجموعة من «الأصول الفقهية».

ـ **مسألة:** ملاءمة علة جنس وصف الحرج والمشقة لجنس حكم التّخفيف في الأحكام، وهذا الجنس للوصف مستفاد من علة عين وصف الحيض والسَّفر والمرض، وجنس الحكم مستفاد من عين حكم سقوط القضاء بالحيض، وإباحة الفطر وقصر الصلاة وغيرها بالسفر، وإباحة الفطر والصّلاة قاعداً ومومئاً وغيرها بالمرض، فكأنَّ الشارع اعتبر كلّ جنس من أجناس مظانّ الحرج علّةً لكلّ جنس من أجناس الأحكام التي فيها تخفيف.

ولا ريب في أنَّ قضاء أوقات الصَّلوات الفائتة للحائض من أجناس مَظانّ الحرج، وسقوط قضائها عن الحائض من أجناس الأحكام التي فيها تخفيف، فيكون جنس الوصف قد اعتبر علّة لجنس الحكم لا لعينه؛ لأنَّ عين الحكم في المقيس عليه هي الإفطار في رمضان، وقصر الصلاة في السفر، وقد أُبيحا لعلّة مَظَنّة الحرج؛ بقصد دفعه، والتَّخفيف عن المريض والمسافر، وتكليف الحائض بقضاء الصلوات التي فاتتها أثناء الحيض فيه حرج

ومشقة، وهو من جنس الحرج الذي يَلحق المسافر والمريض، ولذلك أسقط عنها للتخفيف ودفع الحرج والمشقة[1]، فنتجت قاعدة: «المشقة تجلب التّيسير».

وبعبارة أخرىٰ تتناسب مع مصطلحات الكتاب، حيث يمكن استخراج أصل فقهيّ من كلّ عين وصف مع عين حكم، وما تقارب من الأصول الفقهية لاتحاد أعيان الأوصاف مع أعيان الأحكام يستخرج منه ضابط فقهي، وبالنظر لمجموعة الضوابط يستخرج القاعدة الفقهية.

فالأصل الفقهي: «**الحيض يسقط الصلاة**».

والأصل الفقهي: «**الحيض يؤخر الصيام**»؛ فعن معاذة سألت عائشة رضي الله عنها، فقلت: «ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ قلت: لست بحرورية، ولكني أسأل، قالت: كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»[2].

والأصل الفقهي: «**الجنون مسقط للتكليف**»؛ فعن ابن عبّاس ﭭ، قال ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب علىٰ عقله، وعن النائم حتىٰ

(١) ينظر: كشف الأسرار للبخاري ٣: ٣٨٣، ونور الأنوار وقمر الأقمار ٢: ١٤٤، وفتح الغفار ٣: ٢١، وشرح ابن ملك ٢:٧٩٠-٧٩١، وأصول الفقه الإسلامي لشاكر بك ص٣٣٣، وغيرها.

(٢) في صحيح مسلم ١: ٢٦٥، وصحيح البخاري ١: ٧١.

يستيقظ، وعن الصبيّ حتى يحتلم»[١].

والأصل الفقهي: «**المرضُ يبيح تأخير الصيام**».

والأصل الفقهي: «**المرضُ يبيح الصلاة قاعداً ومومئاً**»؛ فعن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: «كانت بي بواسير، فسألت النبي ﷺ عن الصلاة، فقال: صلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب»[٢].

وتتحد هذه الأصول الفقهية في كلامها عن الحرج والمشقّة من الشّارع، فيستخرج منها الضابط الفقهيّ لها: «**الحرج والمشقّة لعارض سماويّ مخفف للأحكام**».

والأصل الفقهي: «**السَّفرُ يوجب قصر الصَّلاة**»، فعن عائشة رضي الله عنها: «فُرِضَت الصَّلاة ركعتين، فزيدت في الحضر، وأُقِرَّت في السفر»[٣]، و عن عمر رضي الله عنه: «صلاة السفر ركعتان، وصلاة الضحى وصلاة الفطر ركعتان، تمام غير قصر على لسان محمّد ﷺ»[٤].

والأصلُ الفقهيّ: «**السَّفر يبيح تأخير الصيام**»، قال تعالى: {فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} البقرة: ١٨٤.

---

(١) في صحيح ابن حبان ١: ٣٥٦، وسنن أبي داود ٢: ٥٤٥.

(٢) في صحيح البخاري ١: ٣٧٦، وسنن الترمذي ٢: ٢٠٨.

(٣) في صحيح البخاري١: ١٣٧، وصحيح مسلم١: ٤٧٨.

(٤) في سنن النسائي الكبرى١: ٥٣٥، والمجتبى٣: ١١١، وسنن ابن ماجه١: ٣٣٨.

والأصل الفقهي: «**حرج الاستئذان يسقطه بين المحارم**».

والأصل الفقهي: «**حرج نجاسة سواكن البيوع مسقط لنجاستها**».

وتتوافق هذه الأصول الفقهيّة في وجود الحرج بعارض سماويّ في الحاجيّات الحياتيّة، فيستخرج منها الضّابط الفقهيّ: «**الطواف مطلقاً رافع للحرج**».

ومن هذين الضَّابطين وغيرها المتعلّقات بوجود الحرج ورفعه تكونت القاعدة الفقهية الكبرىٰ: «**المشقّة تجلب التيسير**».

فعن عمرَ ﵁ أنه «استشارَ في الخمر، فقال له عليّ بن أبي طالب ﵁: نرىٰ أن تجلدَه ثمانين، فإنّه إذا شربَ سَكِرَ، وإذا سَكِرَ هَذَىٰ، وإذا هَذَىٰ افترىٰ، وعلىٰ المفتري ثمانون، فاجعله حَدّ الفرية، فجلدَ عمر ﵁ ثمانين»[1].

ـ **مسألة:** ملاءمة جنس وصف علة الأذىٰ لجنس حكم حرمة الجماع مطلقاً، وهذا الجنس للوصف مستفاد من عين وصف الحيض وعين وصف النفاس وغيرها، وجنس الحكم مستفاد من عين حكم حرمة القربان للحيض، وعن عين حكم حرمة القربان للنفاس.

قال ﷻ: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًىٰ فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِين. نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ

(١) في الموطأ ٢: ٨٤٢.

شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاَقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِين} [البقرة:٢٢٢ـ٢٢٣].

وبعبارة أخرى: الأصل الفقهيّ: «**الحيضُ يُحرِّمُ الجماع**»، والأصلُ الفقهيّ: «**النفاس يُحرِّم الجماع**»، يفيد الضابط: «**الأذى يُحرِّم الجماعُ**».

والأصلُ الفقهيّ: «**وطءُ الدَّابّة محرَّمٌ**»، ففي الحديث: «مَن أتى البهيمـةَ فاقتلوه واقتلوا البهيمةَ معه»[1].

والأصل الفقهي: «**إتيان الرجل محرَّمٌ**»، ففي الحـديث: «مَـن وجـدتموه يعملُ عملَ قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»[2].

ويستفاد منها قاعدة: «**الأذى يحرم القربان**»، ففي كـل مـا سـبق وجـد الأذى، فيحرم مثل هذه الأفعال المحرمة.

ـ **مسألة:** ملاءمة علة جنس وصف إيقاع العداوة والبغضاء لجنس حكم الحرمة والزاجر، وهذا الجنس للوصف مستفاد من عين وصف السُّكر وعين وصف القذف وغيره، وجنس الحكم مستفاد من عين حكم حرمة السُّكر ووجوب الحد، وعن حرمة القذف ووجوب الحدّ؛ لأنَّ السُّكر لَمّا كان مظنةً للقذف صار المعنى المشترك بينهما ـ وهو إيقاع العداوة والبغضاء ـ

---

(١) في سنن أبي داود٢: ٥٦٤، وسنن ابن ماجه٢: ٨٥٦، ومعرفة السنن١٣: ٤٧٧.

(٢) في المستدرك٤: ٣٩٠، وسنن التِّرمذي٤: ٥٧، وسنن أبي داود٤: ١٥٨، وسنن ابن ماجه٢: ٨٥٦.

مؤثراً في وجوب الزَّاجر، فقيس حدّ السُّكر على حدّ القذف.

فاستفيد منه قاعدة: «**موقع العداوة والبغضاء يوجب الحرمة والزجر**».

ـ **مسألة:** ملاءمة علة جنس وصف الضرورة لجنس حكم إباحة المحظورات، وهذا الجنس للوصف مستفاد من عين وصف الطواف لسواكن البيوت وعين وصف المضطر للأكل وغيرها، وجنس الحكم مستفاد من عين حكم طهارة النجاسة للطواف وعين حكم إباحة أكل الميتة للمضطر وغيرها، وظهر أثره في مخالطة نجاسة يشقّ الاحترازُ عنها في طهارة آبار الفلوات للضرورة، ومن هذا نتجت قاعدة «**الضرورات تبيح المحظورات**»[1].

ولا يختلف الحال في تكوين القاعدة ولو كانت منصوصةً في الحديث، كـ: «لا ضرر ولا ضرار»، و«الخراج بالضمان»، و«البينة على المدعي واليمين على مَن أنكر»؛ لأنَّ هذا المعنى في الحديث هو مشتركٌ بين أعيان أوصاف كثيرة وأعيان أحكام كثيرة، فكان قاعدةً وأصلاً كبيراً يعتمد عليه، ولكن جاء أحد ألفاظ الحديث صريحاً به، فلا يخرج عمّا سبق تقريره.

ولا يفيد حكماً زائداً عن كونه قاعدة فقهية، فينطبق عليه أحكام القاعدة من عدم جواز الاستدلال به مطلقاً من غير تثبت لمجانسة الفرع الجديد لفروع تلك القاعدة؛ لأنَّ القواعد في ألفاظها عمومات، فيمكن أن يدرج تحتها ما ليس من جنس فروعها، فيهدم الشّريعة.

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير٣: ١٥٢.

ومن ملاءمةِ جنس الوصف لجنس الحكم تستفاد القواعد الفقهية، فمثلاً عرفنا من التّطبيقات السّابقة كيف خرجت القواعد بالنظر لعلل عديدة متجانسة وأحكامها، بحيث نحتكم لها في غيرها، وعليه فقس.

والقاعدة الفقهية قضيةٌ شرعية عملية كلية، يتعرف منها أحكام جزئياتها، وهي ضرورية لتكوين الملكة الفقهية لدى الفقيه[1] في معرفة مقاصد الفقه، والفهم الصحيح له، والتَّخريج لفروعه ومسائله المستجدة.

قال السُّيوطيُّ[2]: «إنَّ فنَّ الأشباه والنظائر فنٌّ عظيمٌ، به يطلع على حقائق الفقهِ ومداركهِ ومآخذهِ وأسراره، ويتمهَّر في فهمِهِ واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتَّخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان».

ويُسهِّل دراسة الفقه بقواعده حفظَ وضبطَ المسائل الفقهيّة، قال القَرَافيّ[3]: «ومَن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظِ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليّات»، ولا يكتفى بدراسة القواعد لوحدها؛ لضرورة معرفةِ تطبيقاتها حتى يكون فهمها صحيحاً، ومعرفة المسائل المستثناة منها.

---

(١) ينظر: تكوين الملكة الفقهية ص٧٢.

(٢) في الأشباه والنظائر ١: ٦.

(٣) في الفروق ١: ٧.

ثالثاً: كلُّ بابٍ فقهيٍّ يتكوَّنُ من مجموعةٍ من أصول البناء العامّةِ التي يتفرَّع عليها عددٌ كبيرٌ من المسائل الفقهيّة في الباب، ونرى تطبيق ذلك من عدة أبواب:

١. باب المعاملات:

وهو من أوسع الأبواب الفقهية، ويتكون من أصول لا تحصى، نذكر بعضها:

ـ الأصل: «كلُّ جهالةٍ تُفضي إلى النِّزاع تُفسدُ التّصرّف»:

فميزوا بين الجهالةِ المعفوةِ وغيرِ المعفوة بتحقُّقِ النِّزاع فيها، فعامّة الفروع في الفساد يعلِّلون فسادها بالجهالة أو بالنِّزاع.

الأصل: «بيع الدَّين بالدَّين باطل»:

فمثلاً: من صالح على عشرة أرطال حنطة بعشرة دنانير، فإن قبض في المجلس العشرة جاز، وإلا فلا؛ لأنَّه حينئذ يكون بيع الدَّين بالدَّين[1]، فعن ابن عمر رضي الله عنهما: «إنَّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ»[2]: أي النسيئة بالنسيئة.

---

(١) ينظر: ترتيب اللآلئ١: ٤٥٢.

(٢) في سنن الدارقطني ٣: ٧١، والموطأ ٢: ٧٩٧، وشرح معاني الآثار ٤: ٢١، والمستدرك ٢: ٦٥، وصححه الحاكم، وقال الدارقطني: ليس في هذا حديث يصح، لكنَّ إجماع الناس على أنَّه لا يجوز بيع دين بدين. ينظر: تلخيص الحبير ٣: ٢٦، وغيرها.

ـ الأصل: «النقود لا تتعين بالتعيين»:

فالنقود من الذهب والفضة والنقود الورقية لا تتعين في العقود أو الفسوخ؛ لأنَّ المقصود قيمتها لا عينها(١)، فإذا باعه سلعة بخمسة دنانير في يده ثم أخرج له غيرها من جيبه جاز(٢).

ـ «الأصل في الأشياء الإباحة»(٣):

قال شيخي زاده(٤): «واعلم أنَّ الأصلَ في الأشياء كلِّها سوى الفروج الإباحة، قال جَلَّالَهُ: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً} [البقرة: ٢٩]، وقال جَلَّالَهُ: {كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً} البقرة: ١٦٨، وإنَّما تثبت الحرمة بمعارضة نص مطلق أو خبر مروي، فما لم يوجد شيء من الدَّلائل المحرمة فهي على الإباحة».

إنّ النَّصوصَ الشَّرعيةَ الواردةَ في المعاملات أقلُّ بكثيرٍ من النُّصوص الواردة في العبادات، فكانت طريقةُ الشَّريعة فيها هي تأسيس قواعد عامّة تسير عليها وتنضبط بها، فكانت إمكانية التطبيق فيها أكثر، ومرونة العمل أوسع، وقدرة الاجتهاد فيها أعظم، فمَن لم يكن يسير على أصولٍ محكمةٍ في

---

(١) ينظر: موسوعة القواعد٢: ١٨٠.

(٢) ينظر: الفوائد البهية ص٤٣.

(٣) ينظر: رد المحتار ١: ١٠٥، ٤: ١٦١، ٦: ٤٥٨، وغيره.

(٤) في مجمع الأنهر ٢: ٥٦٨.

الفقه، لن يستطيع المنافسة في أبواب المعاملات؛ لأنَّ ظواهر الأحاديث التي كان يَبني عليها كلامَه في العبادات لم تَعُد متوفرةً إلا قليلاً.

قال ابن عاشور[1]: «قد تتبعت تفريع الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمه في أحكام العبادات، حتى إنك لتجد أبواب العبادات في مصنفات السّنة هي الجزء الأعظم من التصنيف بخلاف أبواب المعاملات؛ وذلك لأنّ العبادات مبنية على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة».

وسطحيةُ الاجتهاد في المعاملات تكشف عواره، وتهلك المجتمع، وتكون سبباً رئيسياً في التَّفلت من الأحكام الشَّرعية في المعاملات؛ لعدم عقلانية الأحكام الصَّادرة من بعض المفتين، فلا يستطيع المسلم الالتزام بها: كالفتوى بعدم جواز التَّقسيطِ في البيع مطلقاً؛ احتجاجاً بحديث: «النهي عن بيع وشرط»[2]، فهي تغلقُ باباً واسعاً في البيوع وغيرِها، وتعسّر البيع، فتكون المعاملات سبباً للحرج لا للفرج والتيسير.

٢. باب الأيمان:

تبنى الأيمان على العديد من الأصول، وأبرز هذه الأصول هي:

ـ الأصل: «الأيمان مبنيّة على الألفاظ لا على الأغراض»:

---

(١) في مقاصد الشريعة٣: ٣٨٩.

(٢) في مسند أبي حنيفة ص١٦٠، والمعجم الأوسط٤: ٣٣٥.

معناه: أنَّ مبنى الأيمان على الألفاظ العرفيّة لا على الأغراض: أي المقاصد والنيات، فصار الحاصل: أنَّ المعتبر إنَّما هو اللفظ العرفي المسمّى، وأما غرض الحالف: فإن كان مدلول اللفظ المسمّى اعتبر، وإن كان زائداً على اللفظ فلا يعتبر[1].

ـ **الأصل: «الأيمان مبنية على العرف»:**

معناه: أنَّ المعتبر هو المعنى المقصود في العرف من اللفظ المسمّى، وإن كان في اللغة أو في الشرع أعمّ من المعنى المتعارف[2].

ـ **الأصل: «العام يُخصّ ولا يُزاد»:**

ومعناها: أنَّ اللفظ إذا كان عامّاً يجوز تخصيصه بالعرف، فالغرض العرفيّ يخصص عمومه، فإذا أطلق اللفظ العام ينصرف إلى المتعارف منه[3]، مثاله: من حلف لا يأكل رأساً، فإنَّه يحنث بالرأس الذي يشوى ويطبخ؛ لأنَّه في العرف اسم لما يشوى ويباع في الأسواق، وهو رأس الغنم، فلا يدخل رأس الجراد والعصفور ونحوهما تحته[4].

---

(١) رد المحتار ٣: ٧٤٣، وغيره.

(٢) رد المحتار ٣: ٧٤٤، وغيره.

(٣) ينظر: رد المحتار ٣: ٧٤٤، وغيره.

(٤) وكان أبو حنيفة يقول أولاً يدخل فيه رأس الإبل والبقر والغنم، ثم رجع فيه إلى رأس البقر والغنم خاصّة، وعندهما في رأس الغنم خاصة. فعلم أنَّه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان. ينظر: شرح ملا مسكين ص١٤٧، وغيره.

ومعنى: «ولا يُزاد»؛ أنَّ دلالة العرف لا تأثير لها في جعل غير الملفوظ ملفوظاً، فلا اعتبار للغرض الخارج عن اللفظ، ولا يصلح أن يُزاد على اللفظ بهذا الغرض، مثاله: لو قال رجلٌ لأجنبية: إن دخلت الدار فأنت طالقٌ فإنَّه يلغو، ولا تصحّ إرادة الملك: أي إن دخلت وأنت في نكاحي، وإن كان هو المتعارف؛ لأنَّ ذلك غير مذكور[1].

٣.باب القضاء:

يعتمد القضاء على أصول عديدة، ومن أهمها:

ـ الأصل: «البَيِّنَةُ على المدّعي واليمين على من أنكر»:

وردت القاعدة في لفظ حديث: ابن عباس ﵄ قال ﷺ: «لو يعطى النّاس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم، ولكنَّ البيّنة على المُدَّعي واليمينُ على مَن أنكر...»[2].

وعنه ﵄ قال ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكنَّ اليمين على المُدعى عليه»[3].

---

(١) ينظر: رد المحتار ٣: ٧٤٤، وغيره.

(٢) في سنن البيهقي الكبير ١: ٢٥٢، قال النووي: حديث حسن. وينظر: تلخيص الحبير ٤: ٢٠٨، وكشف الخفاء ١: ٣٤٢.

(٣) في صحيح مسلم ٣: ١٣٣٦، وصحيح البخاري ٤: ١٦٥٧.

والحكمة فيه: أنَّ جانب المدعي ضعيف؛ لأنَّه يدَّعي خلاف الظَّاهر، فكانت الحُجّةُ القويّةُ واجبةً عليه ليتقوَّى بها جانبه الضَّعيف، والحُجّة القويّة هي البَيِّنة، وجانب المدعى عليه قويّ؛ لأنَّ الأصلَ عدمُ المدعى به، فاكتفي منه بالحجّة الضَّعيفة وهي اليمين.

وهذا أصل لا يعدل عنه، حتى لو اصطلح المتخاصمان على أنَّ المدّعي لو حلف فالمدعى عليه ضامن للمال، وحلف المدعي لم يضمن خصمه[١].

ـ الأصل: «البيِّنة لإثبات خلاف الظَّاهر، واليمين لإبقاء الأصل»:

فالبيّنة شرعت لإثبات خلاف الأصل: كإضافة الحادث إلى أبعد أوقاته، وكعدم بقاء ما كان، فإن كلّ ذلك خلاف الأصل، فإن الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته، وبقاء ما كان على ما كان عليه، فلا يحكم بخلاف الأصل إلا بالبيّنة.

واليمين شرعت لإبقاء الأصل على ما كان عليه من عدم إن كان الأصل عدم المتنازع فيه: كالصفات العارضة، أو وجود إن كان الأصل وجود المتنازع فيه: كالصِّفات الأصلية.

فإذا تمسك أحد المتخاصمين بما هو الأصل وعجز الآخر عن إقامة البينة على ما ادّعاه من خلافه يكون القول قول مَن يتمسّك بالأصل بيمينه[٢].

---

(١) ينظر: شرح الزرقا ص٣٦٩.

(٢) ينظر: شرح الزرقا ص٣٩١-٣٩٣.

باب الإقرار:

تستند فروع الإقرار إلى أصول عديدةٍ يُحتكم إليها، ومنها:

ـ الأصل: «الإقرار ملزم شرعاً كالبينة، بل أولى»:

وهذا لأنّ الكذب فيه أبعد[١].

ـ الأصل: «الإقرار لا يحتمل التعليق»:

فإنّ التَّعليق بما فيه خطر يمين؛ ولهذا لو قال: لفلان عليّ ألف درهم إن شاء فلان، فقال فلان: قد شئت، فهذا باطل؛ لأنه إخبار تردّد بين الصدق والكذب، فإن كان صدقاً لا يصير كذباً بسقوط الشرط، وإن كان كذباً لا يصير صدقاً بوجود الشرط[٢].

ـ الأصل: «الإقرار بعد الدعوى صحيح دون العكس»:

فلو قال: الأرضُ لي والبناء لفلان يصحُّ إقرارُه؛ لأنّه ادّعى أوّلاً الأرض بقوله: الأرض لي، ودخل البناء في دعواه تبعاً، فإذا أقرّ بالبناء لفلان كان إقرارُه بعد الدَّعوى، فيصحُّ على مقتضى الأصل.

وأما إذا قال: الأرض لفلان، فدخل البناء في إقراره تبعاً، فإذا ادعى البناء بعد ذلك بقوله: والبناء لي يكون دعواه بعد الإقرار رجوعاً عنه،

---

(١) ينظر: ترتيب اللآلئ ١: ٣٧٥.

(٢) ينظر: ترتيب اللآلئ ١: ٣٧٩.

والرّجوع عن الإقرار باطل، هذا مرادهم بقوله: دون العكس[١].

ـ الأصل: «إقرار الإنسان ليس بحجة على غيره»:

فلو أقرّ بالأرض لزيد، ثمّ أقرّ ببنائها لعمرو، فكلاهما لزيد؛ لأنّ الإقرارَ بالأرض لزيدٍ يستتبع البناء، فالإقرار بالبناء بعد ذلك لعمرو إقرارٌ على الغير، فلا يصحّ[٢].

ـ الأصل: «الإقرار لشيء لا يبطل بالإنكار اللاحق»:

فلو قال رجل لآخر: بعني هذه الشَّاة لزيد فباعه، فلما طلب منه زيدٌ أبى أن يكون أمره بذلك، فلزيد ولاية أخذه؛ لأنّ قولَه السَّابق لزيد إقرار منه بالوكالة عن زيد، ولا يبطل بالإنكار اللاحق[٣].

ـ الأصل: «الإقرار لا يرتدّ بالردّ»:

لو اشترى عمرو لزيد، فإذا طلب زيد الأخذ من عمرو، فأنكر عمرو أمر زيد، فلزيد ولاية الأخذ؛ لقول عمرو السابق[٤].

ـ الأصل: «الإقرار غير معتبر إذا تضمن إبطال حقّ الغير»:

فلو أقرّ المريض بدين لم يعرف أسبابه، وعليه ديون الصِّحّة، يُقدَّم ديون

---

(١) ينظر: ترتيب اللآلئ١: ٣٨٠.

(٢) ينظر: ترتيب اللآلئ١: ٣٨١ـ ٣٨٢.

(٣) ينظر: ترتيب اللآلئ١: ٣٩١.

(٤) ينظر: ترتيب اللآلئ١: ٣٩٤.

الصّحّة؛ لأنّ حقّ غرماء الصّحّة تعلّق بهذا المال استيفاءً، فلو اعتبر إقراره لزم إبطال حقّ الغرماء[1].

ـ الأصل: «التّناقض لا يمنع صحّة الإقرار على نفسه»:

فلو رجع الشُّهود عن شهادتهم في مجلس الحكم بعد الحكم بها يعتبر رجوعهم، ويُحكم عليهم بضمان ما أتلفوا بشهادتهم[2].

رابعاً: للأبواب أصولٌ رئيسيةٌ يُحتكم إليها أكثر من غيرها من الأصول، وكثيرٌ من مسائل الباب تدور عليها، ويرجع إليها في الفتوى في تلك الأبواب، ومن أمثلته:

ـ«الأصل في النَّجاسات العفو»:

لما كان يعسر التَّحامي عن النجاسة دائماً كان مبناه على العفو، وإلا لوقع المكلَّف في حرج شديدٍ جداً، وفي بعض الحالات لم يُمكن التزام الحكم الشَّرعي، فالضَّرورة كانت مؤثرةً في هذا الباب.

فمثلاً: خرء الفأرة وبوله معفو عنه في الطَّعام والثوب، لا في الماء ودم البق؛ لعدم إمكان التحامي عنه؛ لأن الفأرة غالباً تخرج في الليالي، وتدخل كل فرجة تجد فيها رائحة الطعام، بخلاف الماء فإنه يمكن الاحتراز عنه بالتّغطية[3].

---

(١) ينظر: ترتيب اللآلئ١: ٣٩٥.

(٢) ينظر: ترتيب اللآلئ١: ٥٥٤.

(٣) ينظر: المنحة ٧٣، والهدية ٨.

ـ «الأصلُ في العبادات الاحتياط»:

فيعمل في العبادات على الأحوط، ويكون التَّرجيح بين الأقوال المختلفة بهذا الأصل؛ لأنّه الأسلم لدينه المسلم، وكان قول أبي حنيفة مقدّماً على غيره في العبادات؛ لأنّه الأقوى اجتهاداً، فيكون العمل بقوله أحوط. قال الكاسانيُّ(١): «ورُجِّح للاحتياط؛ لأنّه أصل الباب».

فمثلاً: قال أبو حنيفة: تكبيرات التشريق من فجر عرفة إلى عصر يوم النحر، أي ثمان صلوات، وقال أبو يوسف ومحمد: من فجر عرفة إلى آخر أيام التَّشريق، وهو اليوم الرابع، فتكون ثلاثاً وعشرين صلاة، والعمل على قول الصّاحبين؛ لأنَّه أحوط(٢).

ـ «الأصل في الزّكاة العمل بالأنفع للفقراء»:

فالزَّكاةُ وُجدت من أجل تحقيق النفع والمصلحة للفقراء، وما كان من أقوال الفقهاء فيه منفعة للفقراء أكثر كان العمل به أولى، فمثلاً: تُقوَّم عروض التّجارة بالأنفع للفقراء من الذّهب والفضة وتُزكّى(٣).

ـ «الأصل في الأوقاف العمل بالأنفع لها»:

قال في «الحاوي القدسي»: «يفتى بما هو أنفع للأوقاف فيما اختلف

---

(١) في البدائع ١: ٢٤٤.

(٢) ينظر: الهداية ١: ٨٦، والعناية ٩: ٥١٢، والبدائع ١: ١٨٦، والمحيط ١: ٢٦٨، وغيرها.

(٣) ينظر: الجوهرة ١: ١٢٤، والبناية ٣: ٣٨٤، وغيرها.

العلماء فيه»[١]؛ لأنَّ أحكامَ الوقف تدور على حفظه وزيادته وإيصال نفعه لمستحقّه، فما كان من أقوال الفقهاء يحقِّق ذلك يعمل به، كقول أبي يوسف في جواز الوقف الذُّري ـ أي لأولاد وأولاد وأولاد أولاده ومن بعدهم للفقراء ـ ففيه فائدةُ تحقيق الوقف، وإيصال نفعه للفقراء بعد فناء الذُّرية، ولو منعنا منه لأغلقنا باباً للوقف، قال الصدر الشهيد: الفتوى على قول أبي يوسف؛ ترغيباً للناس في الوقف[٢].

ـ «الأصل في تصرّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»:

فنفاذ تصرف الراعي على الرعية ولزومه عليهم شاؤوا أو أبوا معلَّق ومتوقِّف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرُّفه، دينية كانت أو دنيوية، فإن تضمَّن منفعةً ما وجب عليهم تنفيذه، وإلا رُدّ؛ لأنَّ الرّاعي ناظرٌ، وتصرُّفُه حينئذٍ متردِّد بين الضَّرر والعبث، وكلاهما ليس من النَّظر في شيءٍ[٣].

ـ «الأصل في التبرعات أن لا تتم إلا بالقبض»:

فالتّبرُّعُ كالهبةِ والهديةِ والصَّدقةِ وما أشبه ذلك لا بُدَّ فيه من القبض حتى يتمّ التَّبرُّعُ، فلو رجع الواهبُ مثلاً قبل القبض لم تلزم الهبة، وله ذلك، ولو توفي الواهب أو الموهوب له قبل القبض بطلت الهبة[٤].

---

(١) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص٤٦١.

(٢) ينظر: الإسعاف في أحكام الأوقاف ص١٨٧.

(٣) ينظر: الأشباه ص١٠٥.

(٤) ينظر: قواعد الزحيلي١: ٥٢٤.

وأصلها: عن عائشة رضي الله عنها قالت: «إنَّ أبا بكر الصدِّيق ﷺ كان نحلها جِداد عشرين وسقاً من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاةُ قال: والله يا بنيّة ما من النَّاس أحدٌ أحبُّ إليّ غنىً بعدي منك، ولا أعزُّ عليّ فقراً بعدي منك، وإنّي كنت نحلتك جِداد عشرين وسقاً، فلو كنت جددته كان لك، وإنَّما هو اليومُ مالُ وارث، وإنَّما هما أَخواك وأُختاك، فاقتسموه على كتابِ الله، قالت عائشة رضي الله عنها: فقلت: يا أبت، والله لو كان كذا وكذا لتركته، إنَّما هي أسماء فمن الأخرى، قال: ذو بطن ابنة خارجة أراها وجارية...»[١]، وعن عمر ﷺ: «لا يَحِلُّ إلا لَمَن حازه فقبضه»[٢]، وعنه أيضاً ﷺ: «الإنحال ميراث ما لم يقبض»[٣]، ولأنَّ عقدَ التبرُّع لو تمّ بدون قبض لثبت للمتبرِّع عليه مطالبة المتبرع بالتَّسليم فيصير عقد ضمان، وهو تغيير للمشروع[٤].

ـ «الأصل أن القاضي مأمور بالنظر والاحتياط»:

وهذا بمعنى قاعدة: «ولاية القاضي نظرية»؛ لأنّه نُصب لدفع الظلم وإيصال الحقوق إلى أربابها، فيَحتاط لإيفائها ويتحرز عن تعطيلها[٥].

---

(١) في الموطأ٢: ٧٥٢، وشرح معاني الآثار ٤: ٨٨، والسنن الكبرى ٦: ٢٨٠.

(٢) في مصنف عبد الرزاق٩: ١٠٢.

(٣) في السنن الصغرى ٢: ٣٣٨.

(٤) ينظر: شرح القواعد للزرقا ص٣٠٧.

(٥) ينظر: الهداية٢: ٣٩٨.

ـ **«الأصل في الفضولي: الإجازة اللاحقة كالوكالة السّابقة»**؛ لأنَّ العقد لم يتمّ قبل الإجازة، وإنَّما تمّ ونفذ بالإجازة، فكان لها حكم الإنشاء.

ومثاله: لو أنَّ فضولياً باع ذهباً لرجل ثم أجازه الرَّجل، فيصير هذا الفضولي بعد الإجازة كأنَّه كان وكيلاً بالبيع قبلها، فإن حصل التقابض بينه وبين المشتري قبل الافتراق نفذ العقد بالإجازة اللاحقة، وإن افترقا قبل التقابض لا ينفذ العقد بها؛ لأنَّه لو كان وكيلاً حقيقة قبل العقد يفسد بالافتراق بلا قبض؛ لاشتراط التّقابض في الصّرف(١).

ـ **«الأصل في الحدود أنها تندرئ بالشّبهات»**:

وهي واردة بعدة ألفاظ عن النبّي ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشُّبهات»(٢)، وبلفظ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فإنّ الإمام أن يخطئ في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة»(٣).

لذلك اشترط شروط عديدة في الحدِّ حتى يُقام، فمثلاً يُشترط لشهادة الزِّنا لفظ الشهادة واتحاد مجلس الشُّهود، قال الزَّيلعيُّ(٤): «اشتراط لفظ الزّنا؛

---

(١) ينظر: رد المحتار٥: ٢٦٤.

(٢) في جامع مسانيد أبي حنيفة٢: ١٨٢.

(٣) في سنن البيهقي الكبير ٨: ٢٣٨.

(٤) في التبيين٣: ١٦٤.

لأنّه هو الدالّ على فعلِ الحرام لا لفظِ الوطء والجماع، قال جل جلاله: {وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً}[الإسراء:٣٢]، واتحاد المجلس شرطٌ لصحّة الشهادة عندنا، حتى لو شهدوا متفرقين لا تقبل شهادتهم».

خامساً: اهتمامُ الفقهاء بالتَّصريح بأصول الأبواب، حتى يتبيّن الدَّارس أنّ مدارَ المسائل عليه، ويتمكن من فهم مسائله، ونُمثل لذلك بما ذكره السَّمرقنديُّ في «تحفة الفقهاء»:

ـ **أصل الباب** ـ أي باب زكاة أموال التِّجارة ـ: أَن الْمُعْتَبر في باب التِّجَارَة معنى المالِيَّة والقيمَة دون الْعين؛ لأنّ سَبَبَ وجوب الزَّكَاة هو المال النَّامي الفاضِل عن الحاجة والنَّماء في مال التِّجارة بالاسترباح، وذلك من حيث الْماليَّة إِلَّا أَن حَقِيقَة النَّماء مِمَّا يتَعَذَّر اعْتِبَاره، فأقيمت التِّجارة التي هي سَبَب النَّماء مع الْحول الذي هو زمان النَّماء مقَامه، فمتى حال الحول على مال التِّجارة يكون نامياً فاضلا عن الحاجة تقديراً.

إِذا ثَبت هذا فنقول كلُّ ما كان من أموال التِّجارة كائِنا ما كان من العرُوض والعَقار والمكيل والمَوْزُون وغيرها تجب فيه الزَّكاة إِذا بلغ نِصَاب الذَّهَب أَو الفضة وحال عليه الْحول، وهو ربع عشره[1].

ـ **أصل الباب**: أَن الرَّد بِالْعَيْبِ يمْتَنع بِأَسْبَاب مِنْهَا حُدُوث الْعَيْب عِنْد الْمُشْتَرِي؛ لأنّ المبيع خرج عن ملكه معيباً بعيب واحدٍ، فلو رُدّ يُرَدُّ بعيبين،

---

(١) ينظر: تحفة الفقهاء١: ٢٧١.

وشرط الرَّدِّ أن يُرَدَّ على الوجه الذي أخذ، ولم يوجد(١).

ـ **أصل الباب** ـ باب الأكل والشّرب ـ: أنّ الأكلَ إيصالُ ما يتأتى فيه المضغ بفمه إلى جوفه مضغه أو لم يمضغه، والشُّرب إيصال ما لا يتأتى فيه المضغ إلى جوفه حال وصوله مثل الماء والنَّبيذ واللبن والعسل الممزوج، فإذا حلف لا يأكل أو لا يشرب فذاق لم يحنث(٢).

ـ **أصل الباب**: أن ما يجوز البيع فيه متفاضلاً يجوز فيه البيع مجازفة، وما لا يجوز فيه البيع متفاضلاً لا يجوز فيه البيع مجازفة، فإذا باع الذهب بالذهب والفضة بالفضة مجازفة لا يجوز؛ لأنّه لا يجوز البيع فيه متفاضلاً، فكذلك المجازفة لاحتمال الزِّيادة في أحدهما(٣).

ـ **أصل الباب** ـ أي باب ضمان الراكب ـ: أنّ السَّيرَ في ملك نفسه مباح مطلق، والسَّير في طريق المسلمين مأذون بشرط السّلامة، فما تولد من سيره تلف مما يُمكن الاحتراز عنه، فهو مضمون، وما لا يمكن الاحتراز عنه، فليس بمضمون؛ إذ لو جعلناه مضموناً لصار ممنوعاً عن السّير، وهو مأذون(٤).

---

(١) ينظر: تحفة الفقهاء٢: ١٠٠.

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء٢: ٣١٧.

(٣) ينظر: تحفة الفقهاء٣: ٣١.

(٤) ينظر: تحفة الفقهاء٣: ١٢٣.

ـ **أصل الباب** ـ باب الرجوع عن الوصية ـ: أنّ الرُّجوعَ في الوصية صحيح؛ لأنّه تبرعٌ لم يتم؛ لأنّ القبول فيه بعد الموت، فيملك الرُّجوع(١).

سادساً: كثيرٌ من الأصول لا تختصُّ بباب من الأبواب، بل تتعلَّق بعددٍ من الأبواب الفقهية، وتتفرَّع عليها فروعٌ عديدة منها، ومن ذلك:

ـ **الأصل: «أمور المسلمين محمولة على السّداد والصّلاح حتى يظهر غيره»:**

فالعبرة بالظّاهر ما لم يقم دليل يخالفه، ولا شكّ أنَّ ظاهر المسلم محمول على الصّلاح، «فتصرفات المسلمين من عقود وبيوع ومعاملات يجب أن تحمل على محمل حسن صحيح؛ لأنَّ المسلم بأصل إيمانه وإسلامه ومراقبته لله ﷻ لا يتصرف إلا تصرفاً شرعياً سليماً سديداً صالحاً، ولا نحمل أي تصرف صدر عن مسلم على غير ذلك، إلا إذا ظهر دليله وقامت حجته لأنا أُمرنا بإحسان الظّنّ بأهل القبلة»(٢).

ـ **الأصلُ: «الجمع بين البدل والمبدل محال»:**

قال قاضي خان(٣): «ينبني على أصل واحد: وهو أنَّ الجمع بين الغسل والمسح على الخفّ لا يجوز؛ لأنَّ المسح بدل الغسل، والجمع بين البدل

(١) ينظر: تحفة الفقهاء٣: ٢٢٤.

(٢) ينظر: موسوعة القواعد١: ٤٤٨.

(٣) في شرح الزيادات١: ١٥٣.

والمبدل محالٌ، فإذا غَسَلَ إحدىٰ الرِّجلين أو غَسَلَ بعض الرِّجل لا يمسح علىٰ الأُخرىٰ؛ كيلا يؤدِّي إلىٰ الجمع بين البدل والمبدل».

الأصل: «إذا اجتمع الحلال والحرام غُلِّب الحرام»:

معناه: دليلُ الحلِّ ودليلُ الحرمة، فالحرام يجب تركه، والحلال يباح فعله(١)، فمثلاً: لو أنَّ المسلمين قالوا لأربعة من أهل الحصن: انزلوا فأنتم آمنون حتىٰ نفاوضكم علىٰ الصلح، فنزل عشرون رجلاً فيهم أولئك الأربعة، ولكن لا نعلم الأربعة بأعيانهم، وكلٌّ واحد يقول: أنا من الأربعة، فهم جميعا آمنون، لا يحلّ قتل أحد منهم ولا أسره؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهم تردَّد حالُه بعدما حصل فيها بين أن يكون آمناً معصوم الدم وبين أن يكون مباح الدَّم، فيترجَّح جانب العصمة(٢)؛ لهذه القاعدة.

ـ الأصل: «من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه»:

يعني لو قتل إنسان وارثه مثلاً يحرم من إرثه(٣)، فمَن استعجل الشيء الذي وضع له سبب عام مطرد، وطلب الحصول عليه قبل وقت حلول سببه العام، ولم يستسلم إلىٰ ذلك السّبب الموضوع، بل عدل عنه وقصد تحصيل ذلك الشَّيء بغير ذلك السَّبب قبل ذلك الأوان عوقب بحرمانه؛ لأنَّه افتأت

---

(١) ينظر: الاختيار ٥: ٤١٣، وحسن الدراية ٤: ٩٥.

(٢) ينظر: شرح السير الكبير ١: ٤١٠.

(٣) ينظر: مرآة المجلة ١: ٥٤.

وتجاوز[1].

ـ **الأصل: «إذا تعذَّر الأصل يُصار إلى البدل»:**

فيدلُّ أنَّ البدلَ لا يُصار إليه إلا عند العجز عن الأصل[2]، فمثلاً: لو أجر رجلٌ داراً شهراً، فالهلال أصل فيه، فيعتبر إن كان العقد حين يهلّ، وإن كان العقد في أثناء الشَّهر تعذّر الاعتبار بالهلال، فيصار إلى البدل، وهو الأيام[3].

ـ **الأصل: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»:**

معناها: أنّ حصول العقد لا ينظر للألفاظ التي يستعملها العاقدان حين العقد، بل إنَّما ينظر إلى مقاصدهم الحقيقية من الكلام الذي يلفظ به حين العقد؛ لأنَّ المقصودَ الحقيقيّ هو المعنى وليس اللفظ ولا الصيغة المستعملة، وما الألفاظ إلا قوالب للمعاني[4].

ـ **الأصل: «بقاء ما كان على ما كان»:**

وهو عبارة عن الحكم على أمر ثابت في وقت بثبوته في وقت آخر؛ لأنَّ الأصل إذا اعترض عليه دليل خلافه بطل، والمشهور في المذهب أنّ

---

(١) ينظر: شرح الزرقا ص ٤٧١.

(٢) ينظر: موسوعة القواعد١: ١٦٧.

(٣) ينظر: ترتيب اللآلىء١: ٢٧٥-٢٧٦.

(٤) ينظر: درر الحكام ١: ٢١.

الاستصحاب يصلح حجة للدّفع لا للاستحقاق.

ـ «الأصل براءة الذّمة»:

فالأصل عدم مسؤولية الذمة بشيء من الدُّيون والضّمانات، فيطلب البرهان ممن يدعي خلاف الأصل؛ لأنَّ البينة تثبت خلاف الأصل[١].

ـ الأصل: «إذا بطل الأصل يُصار إلى البدل»:

إذا بطل الأصل بأن صار متعذِّراً يُصار إلى البدل، أمّا ما دام الأصلُ ممكناً فلا يُصار إلى البدل، فيجب رَدّ عين المغصوب إذا كان قائماً في يد الغاصب؛ لأَنَّه تسليمُ عين الواجب، وهو الأصل؛ لأَنَّه رَدٌّ صورةً ومعنى، وتسليم البدل ردٌّ معنى فقط، وهو مخلص وخلف عن الواجب، والخلف لا يُصار إليه إلا عند العجز عن الأصل[٢].

أمّا إذا تَعَذَّر رَدُّ الأصل، وهو رَدُّ عين المغصوب بأن كان هالكاً أو مستهلكاً، فيجب حينئذٍ رَدُّ بدله من مِثل أو قيمةٍ[٣].

* * *

(١) ينظر: شرح المحاسني على المجلة ١: ٣٦.

(٢) ينظر: شرح الزرقا ص٢٨٧.

(٣) ينظر: شرح سليم رستم ١: ٤١.

الفصل الثَّالثُ
المقاصدُ المتعلِّقةُ
بالغايات للأحكام الشَّرعيّة

يعتبر هذا البحث محلّ اهتمام كبير عند المعاصرين، حتى كاد أنهم لم يعرفوا من علم المقاصد إلا هو؛ لكثرة ما توسعوا فيه من الكلام، وأُلفت فيه من الكتب ما لا يحصى، لكنّ الفائدة منه شبه معدومةٍ إن لم ننتبه لمقاصدِ الوسائل ومقاصد المعاني؛ لأنّ هذا النَّوع من المقاصد هو ثمرةٌ لهما، وهم طريقُ تحصيله.

فالكلامُ فيه بدون التفات إليهما سيكون سلبياً لا إيجابياً؛ لأنّ سالكه يتجرّأ على شرع الله ﷻ بالإفتاء بدون تقرير للقواعد الشَّرعية، وإنّما يكون متعلِّقٌ بعمومات شرعية كالكليات والقواعد الكلية والحِكَم وأمثالها، مما لا تصلح لبناء الحُكْم عليها، وفي هذا إضاعة للشَّرع الحكيم.

ونعرض في هذا الفصل لمقاصد الغايات عموماً في المطالب الآتية بدون تفصيل لحيثياتها؛ لإشباعها من البحث عند المعاصرين.

المبحث الأوّل
في حِكَم التّشريع وفوائده

وهي أبرز ما يطلق عليه المقاصد عند المعاصرين؛ إذ أنَّها تمثل الفوائد المترتبة على تشريع الأحكام الشّرعية.

أوّلاً: مدار هذه الحِكَم راجع إلى أنَّ التّشريع له جانبان: تربوي، وتنظيمي.

أمّا التَّربوي: فهو يتجسد بصورةٍ واضحةٍ في العبادات التي تسعى سعياً حثيثاً إلى الارتقاءِ بإنسانيةِ الإنسانِ إلى أَعلى مراتبها، وتخليصِهِ من الصفاتِ الحيوانيةِ الذميمة، فعلى قدر التزام المسلم بدينه يرتقي سلوكه وأخلاقه وتصرفاته إلى أعلى مستويات الإنسانية، ويؤكد قوله ﷺ: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1]، والعبادات هي المحقِّقةُ لأفضل المكارم الخلقيةِ بالتّخلصِ من الصّفاتِ الذّميمةِ والإخلاصِ للهِ تعالى.

---

(١) في سنن البيهقي الكبير ٨: ٤، وسنن الدارقطني ٣: ٣٠٤، وسنن أبي داود ٢: ٢٨٣، ومسند أحمد ٢: ١٨٢، ومكارم الأخلاق ص٧٨، قال الحاكم: صحيح الإسناد. ينظر: خلاصة البدر المنير ٢: ٢٥٧.

فمثلاً في الصّلاة يتعوّد الإنسان على الإخلاص لله ﷻ والتّركيز الكامل في أفعال الصّلاة أثناء أدائها وهو ما يسمّى الخشوع، ومن أعظم أسرار النّجاح في أي عمل هو الإخلاص له والتركيز الكلي فيه، فالمسلم يأخذ كل يوم خمس دروس في ترسيخ هذه السّلوك في شخصيته، بحيث يكون جزءاً من حياته ويمكنه من النّجاح الكامل في كل أموره.

والصّلاة تنظم الأوقات للمسلم وتعرفه أن كل وقت له عمل، وهذا سبيل النّاجحين في حياتهم فمَن كان أقدر على تنظيم وقته وترتيب حياته وجعل لكل وقت عملاً كان أنجح في حياته.

والصّلاة تخرج المسلم من رغبات النفس وتحفزها على النشاط والهمة، فعليه أن يستيقظ من الفجر ويترك رغبة النفس بالنوم، ومطالب في كل وقت أن يتوضأ ويصلي ويطرد وساوس النفس وزخرفها، وهكذا، ففوائد الصلاة لا تعد ولا تحصى.

والصّيامُ يقهر النفس ويجعل الإنسان أقوى منها، فيتحكم بها ولا يتركها تتحكم فيه، وأظنُّ بقدرِ قدرةِ المسلم على التّحكُّم بنفسِهِ والسيطرةِ عليها بقدر ما يمكنه أن يكون ناجحاً في دنياه وأخراه، فكم من أناس غلبتهم أنفسهم في حب الطعام فهم يعانون من مشاكل عديدة في الصحة، وكم من غلبتهم أنفسهم في حب المال فوقعوا في مشاكل عديدة متعلقة بذلك، وهكذا، فقهر النفس من أعظم المقاصد لكل مَن أراد سبيل النجاح، وهذا فائدة من الفوائد العظيمة للصوم.

والزّكاة تطهر نفس صاحبها من البخل الذي هو من أعظم الشرور، {وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}الحشر: ٩، وتشيع المحبة والتّواصل والتواد بين أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم، ويكفي أنّها تعالج أهم قضايا المجتمع وهي الفقر، فهو سبب رئيسي في كثير من مشاكل المجتمعات من الفساد الخلقي وشيوع الجريمة والجهل وغيرها، ففي الزكاة حلّ لهذه المعضلة.

وعلى كلٍّ الكلام لا نهاية له فيما يتعلق بأسرار التشريع وفوائده، وقد كثر التّأليف فيها بما فيه غنى، وإنّما أردت التمثيل هاهنا للتنبيه على أنَّ الله غنيٌّ عن عباده ـ كما هو معلوم لكلّ مسلم ـ، وكلُّ ما يشرع لنا من الأحكام يكون لتحقيق المصلحة لنا ودفع المفسدة عنا لا غير، فلو عايش المسلم هذه الحقيقة ـ المعلومة لكل منا ـ في حياته، سيجد من الحكم والفوائد لهذا التشريع ما لا يعدّ ولا يحصى، ولسعى بجدّ إلى التزام أحكامه ولم يتردد في تطبيقه؛ لأنَّها شرعت لمصلحته الدّنيوية والأخروية معاً.

وأحبُّ دائماً أن أُعرفَ الأحكامَ الشرعيةَ بصورةٍ عامّةٍ: أنَّها نصيحةُ الله ﷻ لعباده في أفضل سبيل وأحسن طريق وأجمل اختيار لهم في كلّ أمر من أمور حياتهم: {أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ}الملك: ٢٢، فهي تمثل السبيل الأقوم والأحسن للإنسان، وعلى قدر التزام المسلم بها يكون الرشاد الحقيقي في هذه الدنيا، فهنيئاً لمن اتخذها سبيلاً.

وبقي أمرٌ لا بد من الحديث عنه وهو أنَّ النظريات التربوية يتعرّف عليها بالتّجربة؛ لأنَّها تتعامل مع طبيعة إنسانية وتقدم حلولاً لمشاكل فيها ويظهر مع الزّمن: أي هذه الحلول أكثر جدوىٰ، فهي تقاس بالتجربة والتّطبيق أكثر من قياسها بمنظور العقل في ترتيب النّتائج علىٰ المقدمات، ولذلك تجد أن العبادات في نفسها العقل لا يدركها في ترتيب النتائج، ولكن التّجربة أثبتت أنَّها قادرة علىٰ تعديل سلوك الإنسان إلىٰ ما هو أقوم وأفضل، فالله ﷻ خلق الإنسان وهو أعلم بحاله وبما يحسن تصرفاته وأخلاقه.

وأما الجانب التنظيمي في التشريع: فهو يتمثل في النكاح والطلاق والمعاملات والقضاء والسير والمواريث وغيرها، ففيها يسعىٰ الفقهاء إلىٰ تقديم أفضل حلول للحياة الإنسانية، ومَن قدَّم لنا أفضل مما عندنا لن نتوانىٰ في الاستفادة والأخذ منه؛ لأنَّ المقصود إيجاد أحسن حياة بشرية.

قال ابن عاشور[1]: «إذا نحن استقرأنا موارد الشّريعة الإسلامية الدّالة علىٰ مقاصدها من التّشريع، استبان لنا من كليات دلائلها من جزئياتها المستقرأة: أنَّ المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه ـ وهو نوع الإنسان ـ ويشمل صلاحُه صلاحَ عقله، وصلاحَ عمله، وصلاحَ ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه».

---

(١) في مقاصد الإجارة ص١٠٣.

والفقيهُ في تحقيق ذلك له نوران: نور العقل، ونور الشّرع.

فأما نور العقل: فبه يبذل قصارىٰ جهده في تقديم الطّريق الأرشد والأفضل في حلّ المشاكل الحياتية، ويضيف إليه التّجربة التّاريخية العميقة في هذا الجانب من قِبَل الفقهاء، وملاحظاً معرفة أهل الاختصاص في هذا الميدان، فما يقدمه غير المسلم في تنظيم الحياة الإنسانية لا يعدو كونه من نور العقل البشري، ومثله يستفاد منه بكماله عند الفقهاء، أضف إليه تجارب غيرهم من الفقهاء.

وأما نور الشّرع: فهو يتمثل في أمور لا يُمكن للعقل إدراكها بنفسه لأول وهلة، وإنَّما تدرك بالنظر إلىٰ آثارها بعد مدة مديدة، فالشرع اختصر علينا الطريق وعرّفنا بها ابتداء، فلا حاجة لنا إلىٰ عملها حتىٰ نتعرَّفَ علىٰ ضررها، ومثال ذلك:

تبرج المرأة والزّنا يجر علىٰ المجتمع من الويلات ما لا يعلمه إلا الله ﷻ، وهذا ظاهر في المجتمعات الشرقية والغربية من انتشار الأمراض وحرمان المرأة من حقِّها في الزّواج ـ نتيجة تحقيق الرجل رغبته بالزنا واستغنائه عن المرأة ـ وخروج أجيال بلا أسرة تنتفع بتربيتها وتستمتع بحنانها، فمنعت الشّريعة هذا السّلوك ابتداءً، لا بعد أن تتعذب أجيال بذلك ثم نكتشف هذه الحقيقة المرة.

وأيضاً: الرّبا، والقمار، وبيع الدين بالدَّين، وبيع ما لا يملك، ففيه من المضار التي علمت في هذا الزمان بسبب الكارثة الاقتصادية ما لا يخفىٰ،

فالشّريعة عرفتنا بها ابتداءً وإن كانت لا تدرك بالعقل إلا بآثاره حتى نتعذب دهراً قبل أن نتوصل إلى هذه الحقيقة، وقس على هذا غيرها من الأحكام الشّرعية.

وعلى كلٍّ تسعى الشريعة إلى تنظيم الحياة البشرية بهذين النورين، اللذين لا يوجدان بتمامها عند غير المسلم المسترشد بنور الله ﷻ، فيتوصَّل إلى أبدعِ تنظيمٍ وترتيبٍ لكلِّ جوانب حياته.

ومن هذا يظهر أنّ عامّةَ المعاملات دارت تحقيق المقاصد الشّرعية في نظر المكلف، إلا ما خفي منها كالرّبا، فإنّ تقدير مصلحته يكون من الشّارع، والتَّعامل مع المعاملات أنها أحكام تعبدية، لا تقبل البحث عن المصلحة فيه حرج شديد على النّاس.

قال ابنُ عاشور(١): «وكان حقّاً على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التّعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادعي التّعبد فيه منها إنّما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت، فإن كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية، قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم، وكانت الأمة في كبد على حين، يقول الله تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج:٧٨]».

---

(١) في مقاصد الشّريعة ٢: ١٥٥.

ثانياً: أقسام العلّة بحسب الإفضاء إلى المقاصد:

إنَّ حصولَ المقصود من شرعِ الشَّارعِ الحكم عند الوصف لجلب مصلحة للعبد أو دفع مفسدة عنه أو لكليهما تحصيلاً لأصل المقصود أو تكميلاً له في الدُّنيا أو جلباً للثَّواب أو دفعاً للعقاب في الأخرىٰ.

وسبق تحرير أنّ المقصود بإطلاق المقاصد في كتب الحنفية هو الأغراض، وفي هذا المبحث نعرض حالات إفضاء العلل إلىٰ حُكْمِها وحِكَمها المذكورة في كتب الأصول.

فكان بحثنا بالدّرجة الأولىٰ هنا عن تعلق العلل بحِكَم التَّشريع، التي تعدُّ من مقاصد الغايات.

فمنها ما هو متيقنٌ، ومنها ما هو مظنونٌ، ومنها ما هو مشكوكٌ، ومنها ما هو موهومٌ، ومنها ما هو معدومٌ، وهذه هي القسمة العقلية، فيوجد لعامتها أفرادٌ فقهية علىٰ التحقيق كالمتيقن والمظنون والموهوم والمعدوم، ولواحد منها لا يوجد أفراد فقهية علىٰ التّحقيق، وهو المشكوك، وبيان ذلك علىٰ النّحو الآتي:

١. **أن يكون يقيناً** ـ وهو ما يكون إفضاء العلة فيه إلىٰ الحُكْم قطعاً، ويبلغ ١٠٠٪ ـ: كالبيع الصَّحيح لثبوت الملك في البدلين حلالاً للمالك، فإنَّه يحصل منه يقيناً؛ لأنه حصل البيع ترتب عليه الملك بلا شكّ، وهذا لأنّ الملك هو الحكم الخاص بعلّة البيع.

٢. **أن يكون ظنّاً** ـ وهو ما يكون إفضاء العلة فيه إلى الحكمة بغلبة الظّنّ: أي بما يزيد عن ٥٠٪ ـ: كالقصاص للانزجار عن القتل العمد العدوان، فإنَّ المقصودَ من شرعيته صيانة النفوس المعصومة عن الهلاك، وهذا يحصل ظنّاً منه.

ومعلومٌ أنّ علّةَ القتل العمد توجب القصاص، فكان الانزجار حكمةً للقصاص، كان وجود الحكمة ظنّاً؛ لأنّ في حكم صيانةِ النُّفوس نوعُ عموم بأن يترتب على القصاص، وبقدر هذا العموم تكون رتبة الظّنِّ.

وهذان القسمان متفق عليهما.

٣. **أن يكون شَكّاً** ـ وهو ما يكون إفضاء العلة فيه إلى الحكمة شكاً، ويساوي ٥٠٪ ـ: بأن يتساوى فيه حصوله ونفيه، ولا مثال له في الشَّرع على التَّحقيق، بل على التَّقريب كحدّ الخمر، فإنَّه شرع للزجر عن شربها لحفظ العقل، وقد ثبت حدُّها مع الشَّكِّ في الانزجار عن شربها به؛ لأنَّ استدعاء الطِّباع شربها يُقاوم خوف عقاب الحدّ.

ومعلومٌ أنّ علّة الخمر توجب الحدّ، والزَّجرُ عنه لحفظ العقل حكمةٌ في تشريع الحكم، فالعموم في تحقُّقِها جعلها مشكوكةً.

٤. **أن يكون وهماً** ـ وهو ما يكون إفضاء العلة فيه إلى الحكمة وهماً: أي بما يقل عن ٥٠٪ ـ: فرخصة السَّفر شُرعت للمشقّة، والنّكاح شُرع للنَّسل، وقد جاز التَّرخص المذكور والنّكاح مع الوهم لكلٍّ من المشقّةِ والنَّسل في

سفر مَلكٍ مرفَّهٍ ونكاح آيسةٍ، فعُلم أنَّ المعتبرَ في كون الوصف علّةً في إفضائه للحكم الحصول في جنس الوصف لا في كلِّ جزئيٍّ ولا في أكثر الجزئيّات.

ومعلومٌ أنّ علّة النِّكاح توجب حُكْم المتعة، وعلّة السَّفر توجب حُكْم التَّرخص، فالمشقّةُ والنَّسلُ حِكَمٌ ترتبت عليهما، وكان النِّكاح والسَّفر مفضياً لهما ولغيرهما فزاد العموم فيهما حتى أوصلها إلى مراتب الوهم، وكانت العبرةُ في مثل هذا حصوله في بعض أفرادها لا في أكثرها.

وهذان القسمان مختلفٌ فيهما، والمختارُ فيهما الاعتبار.

٥. **أن يكون يقين العدم**: وهو ما يكون إفضاء العلّة فيه إلى الحكم معدوماً: كإلحاقِ ولدِ مغربيّةٍ بمشرقيٍّ تزوّج بها، وقد عُلِم عدم تلاقيهما؛ جعلاً للعقد مظنّةَ حصول النُّطفة في الرَّحم.

وهذا مختلفٌ فيه، والجمهورُ على منع اعتبار هذا الطّريق؛ لأنَّه لا عبرة بمكان ظنٍّ وجود الحكمة مع العلم بانتفاءِ نفس الحكمة، ومُجيزه هذا أبو حنيفة لا صاحباه، وإنّما أجازه نظراً إلى ظاهر العلّة التي هي العقد لا إلى ما تضمنته العلّة من الحكمة التي هي حصول النَّسل[1].

ومعلومٌ أنّ علّةَ عقد النّكاح توجب ثبوت النَّسب بعد ستة أشهر، وانعدام ثبوت النَّسب في حالة المشرقيّ والمغربية لم يلتفت إليه لندرتها، ولأنّ تعلّق النُّطفة مما يخفى، فلا بُدَّ أن نقيمَ عليه دليلاً ظاهراً مثل العقد، ولأنّ

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير شرح التحرير٣: ١٤٥-١٤٦.

حديث النبي ﷺ «الولد للفراش»[1]، صريحٌ في إثبات النَّسب مطلقاً متى وجد العقد، فقد قال أبوحنيفة: بثبوته؛ لأنّ أصلَه أن يحتال في إثبات النَّسب لا في دفعه، ووجد هاهنا ما يُمكن التَّعلُّق به لإثبات النَّسب.

والحاصل أنّ إفضاء العلة إلى الحكم يكون يقيناً كما في النقطة الأولى، وهي مثال البيع يوجب الملك.

وفي إفضاء العلّة إلى الحكمة لا يكون اليقين وإنّما الظّن والشّك والوهم والعدم كما هو في النقاط الأربعة الأخيرة.

ونستفيد من هذا تفاوت العلل في إفادة حُكْمِها لا حِكَمِها؛ لذلك كان المعتبرُ في الشَّرع إفضاء العلّة للحُكْم لا للحِكَم؛ لوجود الخصوص في الحُكْم، ووجود العموم في الحِكَم، فلم يكن ترتُّب الحِكَم على العلّة معتبراً شرعاً.

ويشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب: حِكَم التَّشريع وفوائده، وجلب المصالح ودفع المضار، وحفظ الكليّات الخمس.

* * *

---

(١) في صحيح البخاري ٢: ٧٢٤، وصحيح مسلم ٢: ١٠٨٠، وغيرهما.

المبحث الثّاني

في جلب المصالح ودرء المفاسد

مَن تأمّل في حِكَم التّشريع يصل إلى أنَّها إما جالبة للمصالح وإما دارئة للمفاسد، وإنَّما خصصتها بنوع على حدة؛ لأنَّ المختصين في كثير من الأحيان يطلقون المقاصد ويقصدون بها هذا النّوع لا الحِكَم الموصلة لها، ومرادنا في هذا البحث بيان المقصود بإطلاق مصطلح المقاصد عند أهل الشّأن.

وهذا النّوع من المقاصد يكثر استعماله عند أهل المقاصد، وهو قريب في معناه من الأول، إلا أنَّ الأول يتكلم عن الفوائد التّفصيلية للتّشريع في كلّ حكم من الأحكام الشّرعية، والثّاني يتكلّم عن الفائدة الكلية الجامعة لكلّ الفوائد الجزئية في تحقيق المصلحة للإنسان.

قال ابن عاشور(١): « قال الله تعالى حكاية عن رسوله شعيب وتنويها به: {إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ عَلَيْهِ} [هود:٨٨]، فعلمنا أنّ الله أمر ذلك الرّسول بإرادة الإصلاح بمنتهى الاستطاعة.

---

(١) في مقاصد الشريعة٣: ١٩٤.

وقال: {وَقَالَ مُوسَىٰ لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِين}[الأعراف:١٤٢]، وقال: {إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِين} [القصص:٤]».

ومِن أبدع مَن تكلَّم علىٰ هذا الجانب باستفاضة الإمام العز بن عبد السّلام في كتابه النافع الماتع المسمَّىٰ بـ«قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، فقد أولاه عناية فائقة وبرهن عليه وبَيَّنَ قواعدَه وضوابطَه وتفريعاته بما لا مثيل له؛ إذ خصَّه بكتاب كامل، فمَن أراد الوقوف عليه فليرجع له؛ لذلك أقتصر هاهنا علىٰ أمور عامة تشير إليه وتدّلُ علىٰ وجوده وتُبيِّنُه.

قال ابن عاشور[١]: «صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية، وهي ما يعبر عنه بجلب المصلحة ودرء المفسدة».

وقال صدر الشّريعة[٢]: «حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم من جلب نفع العباد أو دفع ضرّ عن العباد، وهذا مبني علىٰ أن أفعال الله تعالىٰ معلَّلة بمصالح العباد».

وقال التَّميميُّ[٣]: «لا خلاف أنَّ الأصول كلها معلَّلة».

---

(١) في مقاصد الشريعة٣: ١٩٩.

(٢) في التوضيح٢: ١٢٦.

(٣) في الطبقات السنية١: ١٣٠.

وقال ابنُ أمير الحاج[1]: «أفعال العباد وأحكامه تعالى معلَّلة برعاية مصالح العباد كما تنادي به تعليلاتهم في شرعية المعاملات والعقوبات».

وفي ذلك يقول الشَّاطبيُّ[2]: «إنَّ وضعَ الشرائع إنَّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً... والمعتمدُ إنَّما هو أنا استقرأنا من الشّريعةِ أنَّها وضعت لمصالح العباد استقراء ... {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}[الأنبياء: ١٠٧]... {إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ} [العنكبوت: ٤٥] ... فنحن نقطع بأنَّ الأمرَ مستمرٌ في جميع تفاصيل الشريعة».

ويؤكدُ هذا العزُّ بنُ عبد السّلام فيقول[3]: «مَن مارس الشّريعة وفهم مقاصد الكتاب والسّنة عَلِم أنَّ جميع ما أُمرَ به لجلب مصلحة أو مصالح أو لدرء مفسدة أو مفاسد أو للأمرين، وأنَّ جميعَ ما نُهي عنه إنَّما نهي عنه؛ لدفع مفسدة أو مفاسد، أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين، والشّريعة طافحة بذلك، وقد خفي بعض المصالح وبعض المفاسد على كثير من النّاس، فليبحثوا عن ذلك بطرقه الموصلة إليه، وكذلك قد يخفى ترجيح بعض المصالح على بعض وترجيح بعض المفاسد على بعض، وقد يخفى مساواة بعض المصالح لبعض ومساواة بعض المفاسد لبعض، وكذلك يخفى التّفاوت بين المفاسد والمصالح فيجب البحث عن ذلك بطرقه الموصلة إليه

(١) في التقرير والتحبير٣: ٢٣٤.

(٢) في الموافقات٢: ٧-٨.

(٣) في القواعد الصغرى ص٥٣.

والدّالة عليه ومَن أصاب ذلك فقد فاز بقصده وبما ظفر به، ومَن أخطأ أثيب على قصده وعُفِي عن خطئه رحمة من الله سبحانه ورفقا بعباده».

وفي هذا يقول السُّيوطيُّ[١]: «لا شكَّ أنَّ الشرائعَ كلها متفقةٌ على النظر إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، وكذا أحكام القضاء والقدر جارية على سنن ذلك وإن خفي وجه ذلك على الناس في كثير منها».

ويقول الغماريّ[٢]: «إنَّ مراعاة المصالح من أعظم أصول الشَّريعة وعلَل أحكامِها التي ينبني عليها جميعها، وحيثما دارت تدور معها، فالشريعةُ كلُّها مبنيّةٌ على جلب المصالح ودرء المفاسد».

والسّبب وراء أنَّ الشّريعة وجدت لمصالح العباد: أنَّ الله غنيٌّ عن عباده أجمعين، وإنَّما يريد لهم ما في خيرهم وصلاحهم، قال الشّاطبيُّ[٣]: «إنَّ القاعدةَ المقرَّرةَ أنَّ الشّرائعَ إنَّما جيء بها لمصالح العباد، فالأمرُ والنهيُ والتّخييرُ جميعاً راجعةٌ إلى حَظِّ المكلَّفِ ومصالحِه؛ لأنّ اللهَ غنيٌّ عن الحظوظِ منزّه عن الأغراض».

والمصلحة في الأحكام ليست بخاصة في حكم دون حكم، وإنَّما تشمل

---

(١) في الحاوي للفتاوى ١: ٤٤٥.

(٢) في تحقيق الآمال ص١٣١.

(٣) في الموافقات ١: ١٤٨.

كلَّ الأحكام في جميع الأبواب الفقهية، قال الشَّاطبيّ[1]: «إنَّ المعلومَ من الشريعةِ أنَّها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كلُّه إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معاً».

وقال[2]: «مقاصد الشارع في بثّ المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة لا تختص ببابٍ دون باب، ولا بمحلٍّ دون محلٍّ، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها».

حتى العبادات، فإنَّ المقصود منها مصلحة العباد ـ كما سبق تقريره في الحِكَم ـ، قال الشَّاطبيّ[3]: «وقد علم أنَّ العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة وإن لم يعلم ذلك على التفصيل».

وقال ابن قدامة[4]: «الشرع أو المجتهد يطلب صلاح المكلفين باتباع المصلحة ومراعاتها؛ لأنَّ الشّريعة عامة قائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد، فما من خيرٍ إلا دعت إليه ورغبت فيه، وما من شرٍّ إلا حذَّرت منه ونهت عنه».

---

(١) في موافقاته١: ١٩٩.

(٢) في موافقاته٢: ٣٦٥.

(٣) في موافقاته١: ٢٠١.

(٤) في روضة الناظر وجنة المناظر ٢: ٣٦.

وهنا ينبغي التّنبيه على أمرٍ مهمٍ، وهو أنَّ هذه المصالح والمفاسد ليست محضةً في ذاتها، وإنَّما مختلطة ببعضها البعض، والحكم فيها للغالب على ما حقَّقه الشّاطبيّ؛ ولذلك جُعلت المصالح في الدنيا على وجهين:

١. **مصالح دنيوية** موجودة لا تتخلص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح: ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشّهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق، وهي مشوبة بتكاليف ومشاق قَلت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها: كالأكل، والشرب، واللبس، والسكني، والركوب، والنكاح، وغير ذلك، فإنَّ هذه الأمور لا تُنال إلا بكدٍ وتعبٍ.

وكذلك المفاسد الدّنيوية الموجودة ليست بمفاسد محضة، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير.

ويدلُّ على ذلك: أنَّ هذه الدّار وضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فمَن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التّجربة التّامّة من جميع الخلائق، وأصل ذلك: الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتّمحيص؛ قال ﷻ: {وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً} [الأنبياء: ٣٥]، وقال ﷻ: {لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً}[هود: ٧]، وقد

جاء في الحديث: «حفت الجنة بالمكاره، وحفت النّار بالشّهوات»(١)، فلهذا لم يخلص في الدّنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرىٰ.

فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الرّاجعة إلىٰ الدّنيا إنَّما تفهم علىٰ مقتضىٰ ما غَلَب، فإذا كان الغالبُ جهة المصلحة فهي المصلحةُ المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرىٰ فهي المفسدة المفهومة عرفاً؛ ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلىٰ الجهة الرّاجحة، فإن رَجحت المصلحة فمطلوب، ويُقال فيه: إنَّه مصلحةٌ، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال: إنَّه مفسدةٌ علىٰ ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضىٰ العادات فله نسبة أُخرىٰ وقسمة غير هذه القسمة.

٢. **مصالح شرعية**، فإذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب علىٰ العباد، فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبةُ بالنظر إلىٰ المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعاً، فإن تبعتها مصلحةٌ أو لذةٌ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل.

---

(١) في صحيح مسلم ٤: ٢١٧٤، وسنن الترمذي ٤: ٦٩٣، وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه».

فالحاصلُ من ذلك: أنَّ المصالحَ المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشيءٍ من المفاسد لا قليلاً ولا كثيراً، وإن توهم أنَّها مشوبة فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأنَّ المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنَّما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار هو الذي قيل إنَّه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام[1].

ولا بُدّ من جهةٍ في تقدير المصالح: كجهة تكثير المال، أو زيادة الجاه، أو تحقيق الشّهوات، أو غيرها من الجهات التي ينظر إليها في تحقيق المصالح، فالشّريعة الكريمة لم تعتبر شيئاً من هذا؛ لأنَّها فانية لا قيمة لها، وإنَّما اعتبرت تحقق المصلحة من جهة الآخرة.

قال الشّاطبيّ[2]: «المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنَّما تعتبر من حيث تقام الحياة الدّنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية...؛ لأنَّ الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفعٌ به تضرَّر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض، وإنَّما يستتب أمرُها بوضعها على وفقِ المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفتها».

---

(١) الموافقات ٢: ٢٦ـ ٣٧ بتصرف واختصار.

(٢) الموافقات ٢: ٣٨ـ ٤٠ باختصار.

وقال العز بن عبد السّلام[1]: «من المصالح والمفاسد ما يشترك في معرفته الخاصّة والعامّة، ومنها ما ينفرد بمعرفته خاصة الخاصّة، ولا يقف على الخفي من ذلك كلِّه إلاّ مَن وفَّقه اللهُ بنورٍ يقذفه في قلبه».

* * *

(١) في قواعد الأحكام١: ٥٨.

المبحث الثّالث
في الكليات الخمس
(المقاصد العامّة)

وهي المقاصد التي تمَّت مراعاتها وثبتت إرادةُ تحقيقها على صعيد الشّريعة كلها(١).

قال ابن عاشور(٢): «مقصد الشريعة من التشريع، حفظ نظام العالم، وضبط تصرُّف النّاس فيه، على وجهٍ يعصم من التّفاسد والتّهالك».

وتكاليف الشّريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

الأول: ضرورية: وهي ما لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدت لم تجر مصالح الدّنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النّجاة والنّعيم والرّجوع بالخسران المبين(٣).

---

(١) ينظر: مدخل إلى مقاصد الشريعة ص١١.

(٢) في مقاصد الشريعة٣: ٢٣٠.

(٣) ينظر: الموافقات٢: ٨.

ووصفت بالضّرورية؛ لأنَّها ما انتهت الحاجة فيها إلى حدّ الضرورة، فتتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشّرائع، بل هي مطبقة على حفظها، وهي:

١. **حفظ الدّين** بشرعية القتل والقتال فالقتل بسبب الردة وغيرها من موجبات القتل؛ لأجل مصلحة الدّين، والقتالُ في جهاد أهل الحرب، وعقوبة الدّاعي إلى البدع، وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله: {قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ} [التوبة: ٢٩] الآية.

٢. **حفظ النّفس** بشرعية القصاص، فإنَّه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح، كما يشير إليه قوله ﷻ: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} البقرة: ١٧٩.

٣. **حفظ العقل** بشرعية الحد على شرب المسكر، فإنَّ العقل هو قوام كلّ فعل تتعلّق به مصلحة، فاختلاله مؤدٍّ إلى مفسدةٍ عظمى.

٤. **حفظ النّسب** بكلٍّ من حرمة الزنا وحدّه؛ لأنَّ المزاحمة على الأبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب، المفضي إلى انقطاع التعهد من الآباء، المفضي إلى انقطاع النّسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود؛ ولأنَّ الأنساب داعيةٌ إلى التّناصر والتّعاضد والتّعاون الذي لا يتأتى العيش إلا به عادة.

٥. **حفظ المال** بإيجاب الضّمان على المعتدي فيه، وبالقطع بالسّرقة، فإنَّ المال قوام العيش.

وتسمّىٰ هذه بالكليات الخمس: وهي حفظُ الدّين، والنّفس، والنّسل، والمال، والعقل، وكلٌّ منها دون ما قبله، وشرعت الحدود؛ حفظاً لها[١].

وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنّظر إلىٰ الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء[٢]، قال الغَزاليّ[٣]: «المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإنَّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة علىٰ مقصود الشّرع ومقصود الشّرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلُّ ما يتضمَّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلُّ ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدةٌ ودفعها مصلحة».

٦. **حفظ العرض**، زادها الطوفيُّ والسبكيُّ[٤]، وذكرها الزّركشيُّ وغيره، فقال[٥]: «حفظ الأعراض، فإنَّ عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضّروري أولىٰ أن يكون ضرورياً، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإنَّ الإنسان قد يتجاوز من

---

(١) ينظر: حاشية العبادي ٨: ١٠١، والبيجرمي٣: ٢٠٩.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير٢: ١٤٤، والبحر المحيط٦: ٢٦٧.

(٣) في المستصفىٰ ص١٧٤.

(٤) ينظر: التقرير والتحبير٢: ١٤٤، والبحر المحيط٦: ٢٦٧.

(٥) في البحر المحيط٦: ٢٦٨.

جنىٰ علىٰ نفسه وماله، ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية علىٰ عرضه».

ويلحق بالضّروري مكمله من حرمة قليل الخمر المسكر وحدّه؛ إذ كان قليلها يدعو إلىٰ كثير الخمر، فيزيل كثيرها العقل فتحريم كل داعية إلىٰ محرم، وتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع الدّاعي إليها، وفي حفظ النّسب بتحريم النّظر والمس والتعزير علىٰ ذلك[1].

ولا يلتفت إلىٰ ما فعله بعض المعاصرين[2] من إعادة ترتيب الكليات حيث أخروا الدّين وقدّموا النّفس، فكان التّرتيب علىٰ النّحو الآتي: حفظ

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير٢: ١٤٤، والبحر المحيط٦: ٢٦٧.

(٢) قال بعض المعاصرين: «إننا في تعاملنا مع التراث الإسلامي لا ينبغي أن نقف عند مسائل السّلف، بل لا بد علينا أن نأخذ بمناهجهم فمسائل السّلف مرتبطة بأزمانهم، ومشكلات الواقع الذي عاشوه، في حين أنَّ مناهجهم اهتمت بكيفية تطبيق الوحي الإلهي علىٰ الوجود، وبمعنىٰ آخر: اهتمت بتطبيق المطلق علىٰ النسبي.

فإذا أردنا أن نلتزم بمناهجهم وأن نهتم بتشغيلها في واقع حياتنا المعاصرة، فلا بد علينا أن نتفهمها، وأن لا نقف بها عند المسائل التي عاشوها وعالجوها. ومثال ذلك: يتضح من ترتيب الكليات الخمس عند السلف، حيث رتبوها بطريقة تناسب عصرهم، واستوعبت جميع المسائل القائمة، بل والمحتملة في وقتهم. إلا أنّه في العصر الحاضر، ومع سرعة تطور أنماط الحياة، والانطلاقة الهائلة في ثورة المعلومات، والتقدم التقني أصبح من الضروري إعادة ترتيبها حتىٰ تعمل بطريقة أكثر فاعلية مع مقتضيات ومتطلبات هذا العصر.

وبذلك فنحن لم نخالف مناهج السلف في ترتيبها، بل رتبناها بدرجة تسمح بتشغيلها أكثر مع معطيات الإنسانية المتشابكة منذ بداية هذا القرن إلىٰ الآن. والترتيب الذي نراه متوافقاً

النّفس، ثم العقل ثم الدّين، ثم النَّسل، ثم المال، فما الدّاعي له ولو فسِّر على أنّه شعائر الإسلام وليس الإسلام، وليس هذا مما يختلف من زمان إلى زمان حتى نستدرك به على سلفنا.

الثّاني: حاجية: وهي المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلّفين على الجملة الحرج والمشقّة، ولكنَّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[1].

وسمّيت بالحاجية؛ لأنّها لم تنته الحاجة إليها إلى حدّ ضرورة شرع الحكم لها، نحو: البيع لملك العين بعوض مال، والإجارة لملك المنفعة بعوض مال، والمضاربة للشّركة في الربح بمال من واحد وعمل فيه من آخر، والمساقاة لدفع الشّجر إلى من يعمل فيه بجزء من ثمره.

فإنَّ هذه المشروعات لو لم تشرع لم يلزم فوات شيء من الضروريات الخمس إلا قليلاً: كالاستئجار لإرضاع مَن لا مرضعة له وتربيته وشراء المطعوم والملبوس؛ للعجز عن الاستقلال بالتَّسبب في وجودِ هذه الأشياء،

وهذا الاحتياج كالآتي: حفظ النفس، ثم العقل ثم الدين، ثم النسل، ثم المال... ومرادنا بالدين هنا: الشّعائر التي تحتاج إلى النية أو العبادة المحضة أو محض التعبد، ولو كان في المعاملات، أو هو إدراك. وليس مقصودنا بالدين هنا الإسلام».

ينظر: المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية للدكتور علي جمعة ص٣١٦ـ٣١٧.

(١) ينظر: الموافقات ٢: ١١.

فاحتيج إلىٰ دفع حاجة المحتاج إليها بهذه العقود، فهذه المستثنيات من قبيل الضَّروريّ؛ لحفظ النَّفس؛ لأنَّ الهلاكَ قد يحصل بتركها فلا جرم أن عدَّها الآمدي منه.

فالتّسمية إطلاق الحاجي علىٰ هذه المشروعات باعتبار الأغلب، فإنَّ غالب الشّراءات والإجارات محتاجٌ إليه لا ضروريّ، فدعوىٰ إمام الحرمين أنَّ البيعَ ضروريٌّ لم يوافق عليها.

ومكمِّل الحاجي في نفسه: كوجوب رعاية الكفّارة، ومهر المثل علىٰ الوليّ في تزويج موليته الصغيرة، فإنَّ أصل المقصود من شرع النِّكاح وإن كان حاصلاً بدونها، لكنَّهما أشدُّ إفضاءً إلىٰ دوام النِّكاح وإتمام الأُلفة والازدواج بينهما، ودوامه من مكمِّلات مقصوده فوجب رعايتهما[1].

الثّالث: تحسينية: وهي الأخذُ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق[2].

وإن لم يتعلَّق بها ضرورةٌ ولا حاجةٌ ولا تكميل لإحداهما بل إجراء للنّاس علىٰ ما أَلفوه من العادات المستحسنة في ذلك[3].

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير٣: ١٤٤.

(٢) ينظر: الموافقات٢: ١١.

(٣) ينظر: التقرير والتحبير٣: ١٤٤.

وحفظ المهجة مهم كليّ وحفظ المروءات مستحسنٌ، فحَرُمَت النّجاسات؛ حفظاً للمروءات وإجراءً لأهلها على محاسنِ العادات، فإن دعت الضّرورةُ إلى إحياءِ المهجة بتناولِ النجسِ كان تناوله أولى(١).

وسمّيت بالتّحسينية؛ لأنَّها من قبيل رعاية أحسن المناهج في محاسن العادات، والحث على مكارمِ الأخلاقِ والتزام المروءة، ونبينا ﷺ موصوف بتشريع ذلك، فقال تعالى في وصفه: {وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ} الأعراف: ١٥٧، وقال ﷺ: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»(٢).

بعد الكلام عن هذه المقاصد الثلاثة، بقي أن نبين أنَّ مصالح الدّين والدّنيا مبنيةٌ على المحافظة على الأمور الخمسة، فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدّنيوي مبنيّاً عليها حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجودٌ ـ أعني ما هو خاصٌّ بالمكلّفين والتّكليف ـ وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك، فلو عدم الدّين عُدِم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عُدِم المكلّف لعدم مَن يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التّدين، ولو عُدِم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش ـ وأعني بالمال ما يقع عليه الملك كالطعام والشراب واللباس ـ فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء، وهذا كلُّه معلومٌ لا يرتاب فيه من عَرَفَ ترتيب أحوال الدّنيا وأنَّها زاد للآخرة(٣).

---

(١) ينظر: الموافقات ٢: ١٤.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ينظر: الموسوعة الفقهية ٢٨: ٢١٠.

وإذا ثبت هذا، فالأمور الحاجية إنَّما هي حائمةٌ حول هذا الحمى؛ إذ هي تتردَّدُ على الضّروريات تُكملها بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل بهم فيها إلى التّوسُّط والاعتدال في الأمور حتى تكون جاريةً على وجهٍ لا يميلُ إلى إفراطٍ ولا تفريطٍ... وهكذا الحكم في التّحسينية؛ لأنَّها تكمل ما هو حاجيّ أو ضروري، والمكمل للمكمل مكملٌ، فالتّحسينيةُ إذاً كالفرعِ للأصل الضّروري ومبنيّ عليه[1].

قال ابن النّجار[2]: «تُقدَّمُ المقاصد الضرورية الخمسة على غيرها من المقاصد، ومكمل الخمسة الضّرورية على الحاجية، وتقدم المصلحة الحاجية على التّحسينية، ويُقدَّم حفظ الدّين على باقي الضّرورية».

ودليل ذلك استقراء الشّريعة، والنّظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاصّ بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعِها أمرٌ واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حدٍّ ما ثبت عند العامّة جود حاتم وشجاعة عليّ ﷺ وما أشبه ذلك.

فلم يعتمد النّاس في إثبات قصد الشّارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظّواهر

---

(١) ينظر: الموافقات ٢: ١٧.

(٢) في شرح الكوكب المنير ص٦٦١.

والعموميات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصّة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كلِّ باب من أبواب الفقه وكلّ نوع من أنواعه، حتى ألّفوا أدلّة الشّريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد[1].

* * *

(١) ينظر: الموافقات ٢: ٥١.

المبحث الرّابع
القواعد العامّة

إنّ القواعدَ الكلية لا تصلح دليلاً للأحكام، ولا تخرج الأحكام عليها؛ لعموم لفظها؛ لأنّه يُمكن أن يدخل فيها ما ليس من فروعها؛ لذلك كانت مرشدةً، حتى نرجع لما تحتها من قواعد جزئية، فنخرج عليها ما يلزمها من أحكام مما استجد في هذا الزَّمان.

ونبين هاهنا القواعد الكلية مع توضيح معناها بإيجاز؛ لأنّها تعدّ من الغايات والثّمرات لتطبيق الأحكام.

الأولى: الأمور بمقاصدها:

معناها: أنّ أحكام الأمور بمقاصدها؛ لأنَّ علم الفقه إنَّما يبحث عن أحكام الأشياء لا عن ذواتها(١)؛ لقوله ﷺ: «إنَّما الأعمال بالنيات»(٢).

ولا تعتبر النّية التي لا تقترن بفعل ظاهري لا تترتب عليها أحكام

---

(١) ينظر: شرح القواعد للزرقا ص٤٧.

(٢) في صحيح البخاري١: ٣، وصحيح مسلم٣: ١٥١٥، وغيرهما.

شرعية: فلو طلق شخص زوجته في قلبه أو باع فرسه ولم ينطق بلسانه لا يترتب على ذلك الفعل الباطني حكم؛ لأنَّ الأحكام الشرعية تتعلق بالظواهر، فلو اشترى شخص مالاً بقصد أن يوقفه، وبعد أن اشتراه لم يتكلّم بما يدلّ على وقفه ذلك المال، فلا يصير وقفاً(١).

ولها استثناءات منها: أنّ الأصل اعتبار ظاهر الفعل قضائياً دون النية، فالألفاظ الصريحة لا تحتاج إلى نيّة ويكفي حصول الفعل لترتب الحكم عليها؛ إذ أنَّ الأفعال الصّريحة تكون النية متمثّلة بها، كما أنَّ الإقرار والوكالة والإيداع والإعارة والقذف والسّرقة كلها أمور لا تتوقف على النية بل فعلها يكفي لترتب الحكم.

وعامّة الأحكام الشّرعية لا تتبدّل أحكامها باختلاف القصد والنية، كما لو أخذ شخصٌ مال آخر على سبيل المزاح بدون إذنه، فبمجرد وقوع الأخذ يكون الآخذ غاصباً، ولا ينظر إلى نيّته من كونه لا يقصد الغصب بل يقصد المزاح(٢).

الثّانية: المشقّة تجلب التَّيسير:

المشقّة تجلبُ التَّيسير؛ لأنَّ الحرجَ مدفوعٌ بالنَّصّ، ولكن جلبها التَّيسير مشروطٌ بعدم مصادمتها نصّاً، فإذا صادمت نصّاً رُوعي دونها.

---

(١) درر الحكام١: ١٩.

(٢) درر الحكام١: ٢٠.

والمراد بالمشقّة الجالبة للتَّيسير: المشقّة التي تنفك عنها التَّكليفات الشَّرعيّة.

أمّا المشقّة التي لا تنفك عنها التَّكليفات الشَّرعيّة: كمشقّة الجهاد وألم الحدود ورجم الزُّناة وقتل البُغاة والمفسدين والجناة، فلا أثر لها في جلب تيسير ولا تخفيف(١).

الثّالثة: الضّرورات تبيح المحظورات:

فإذا دعت الضَّرورة والمشقّة إلى اتساع الأمر، فإنَّه يتسع إلى غاية اندفاع الضَّرورة والمشقّة، فإذا اندفعت وزالت الضَّرورة الدّاعية عاد الأمر إلى ما كان عليه قبل نزوله، فمثلاً: جواز إتلاف مال الغير إذا أُكره عليه بملجئ.

لكن ما تدعو إليه الضَّرورة من المحظورات إنَّما يُرخَّص منه القدر الذي تندفع به الضَّرورة فحسب، فإذا اضطرّ الإنسانُ لمحظور، فليس له أن يتوسَّع في المحظور، بل يقتصر منه على قدر ما تندفع به الضَّرورة فقط. فمَن اضطرّ لأكل مال الغير فإنَّ الضَّرورةَ تقتصر على إباحةِ إقدامه على أكل ما يدفع به الضَّرورة بلا إثم فقط، ولكن لا تدفع عنه الضّمان(٢).

---

(١) ينظر: شرح القواعد للزرقا ص١٥٧-١٦١.

(٢) ينظر: شرح الزرقا ص١٨٥.

الرّابعة: لا ضرر ولا ضرار:

فلا يجوز شرعاً لأحدٍ أن يلحق بآخر ضرراً ولا ضراراً؛ لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[(١)]، ومعنى الأوّل إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً، ومعنى الثّاني إلحاق مفسدة بالغير على وجهِ المقابلة له، لكن من غيرِ تقييد بقيد الاعتداء بالمثل والانتصار للحقّ.

وهذا الضّرر إن كان بغير ما أَذن به الشَّرع من الضَّرر: كالقصاص والحدود وسائر العقوبات والتَّعازير؛ لأنَّ درءَ المفاسد مُقدَّم على جلب المصالح، على أنَّها لم تشرع في الحقيقة إلا لدفع الضَّرر أيضاً.

الخامسة: العادة محكمة:

يعني أنَّ العادةَ عامّة كانت أو خاصّة تُجعل حَكَماً لإثبات حكم شرعيّ لم ينصّ على خلافه بخصوصه، فلو لم يرد نصٌّ يخالفها أصلاً، أو وَرَدَ ولكن عامّاً، فإنَّ العادةَ تعتبر؛ لقول ابن مسعود رضي الله عنه: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح»[(٢)].

---

(١) في الموطأ٤: ١٠٧٨، وسنن ابن ماجة٢: ٧٨٤، ومسند أحمد٥: ٥٥، والمستدرك٢: ٦٦، والمعجم الأوسط١: ٣٠٧، وغيرها.

(٢) في مسند أحمد ١: ٣٧٩، ومستدرك الحاكم ٣: ٨٣، والمعجم الكبير ٩: ١١٢، ومسند أبي داود الطَّيَالِسي ص٣٣، وفضائل الصحابة ١: ٣٦٧.

والمراد من كونها عامّة: أن تكون مطردةً أو غالبةً في جميع البلدان، ومن كونها خاصّة: أن تكون كذلك في بعضها، فالاطراد والغلبة شرط لاعتبارها سواء كانت عامّة أو خاصّة(١).

* * *

(١) ينظر: شرح الزرقا ص٢١٩-٢٢٢.

الفوائد الفريدة للمفتي
على عقود رسم المفتي

لمحمد أمين ابن عابدين

(١١٩٨ـ ١٢٥٢هـ)

للأستاذ الدكتور صلاح محمّد أبو الحاج

عميد كلية الفقه الحنفي

بجامعة العلوم الإسلامية العالمية

عمان، الأردن

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمدُ لله على نعيم إفضاله، وكثرة خيراته، وجزيل فرائده، وعظيم فوائده، والصَّلاة والسَّلام على الحبيب المصطفى وآله وصحبه الكرام صلاة تليق بمقامه في كلِّ زمان ومكان، وعلى مَن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين.

وبعدُ:

فقد كنت أتشوَّف منذ سنوات أن ييسر الله لي إعادة النَّظر في «شرح عقود رسم المفتي» لابن عابدين، بعد أن يسرَ الله لي أن أضع عليه الحاشية المعروفة بـ«إسعاد المفتي»؛ لما فيه من المعضلات التي يصعب فهمها على الطلبة، ويعسر هضمها على الكملة؛ لأنّ بعضَ مباحثه لم تأخذ حقَّها من البحث والتَّنقيح من ابن عابدين، لكنها فوائد جمعها ونظمها في سلك واحدٍ؛ لينتفع بها المفتي، فكانت نافعة جداً له.

وفي تحقيقيها وتصحيحها وترتيبها يكتمل النَّفع وتزداد الفائدة ويعمّ الخير، وهذا ما سعيتُ إليه في هذا الشَّرح للمنظومة، فكان عملي فيها النَّحو الآتي:

١.حذف ما ورد في الشَّرح من أُمور فيها خطأٌ بَيِّنٌ، كما هو الحال في طبقات ابن كمال باشا، وكذلك ما نُقل من كتب السَّادة الشَّافعية في بيان اختلاف الأقوال عن المجتهد، فإنّه لا نفع به بخصوص كتب الحنفية؛ لأنّ الفكرةَ في اختلاف الرواية لها ترتيبها الخاصّ عندنا.

٢.استيعابُ عامّة ما ورد في «شرح ابن عابدين»، فلم يكن المحذوف إلا مسائل قليلة لا تتجاوز (٥٪)، حتى لا تضيع فائدة ما جمعه ابنُ عابدين.

٣.تنقيحُ المسائل التي لم تحقّق في الشّرح، كمسألة كثرة الرِّوايات عن أبي حنيفة، ومسألة التَّرجيح بقوّة لفظ التَّصحيح.

٤. تحقيق العديد من المسائل التي لم يحقِّقها ابن عابدين كمسألة عدد كتب ظاهر الرّواية، ومسألة اجتهاد ابن الهمام، ومسألة العرف.

٥.تصحيح ما وَرَدَ من أخطاء في «شرح العقود» كمسألة التَّرجيح بالحديث ومسألة ضعف دليل المجتهد.

٦.ترتيب مسائل «شرح العقود» على صورة فوائد متسلسلة، يسهل على الطّالب فهمها.

٧.إبراز كلّ فوائد «شرح العقود» في نقاط مستقلة، واضحة الصِّيغة، تمكن الدَّارس من ضبط هذا العلم.

٨.إضافة فوائد من «حاشية إسعاد المفتي» وغيرها أضعاف ما في «شرح العقود».

٩. إزالة الاضطراب الوارد في عبارات ابن عابدين في بعض المسائل كمسألة درجة اجتهاد الصاحبين.

١٠. جمع مئات الفوائد المتعلقة بعلم رسم المفتي في هذا الشَّرح؛ لتكون بداية انطلاقة جديدة في تقعيد هذا العلم وإخراجه للوجود كعلم واضح المعالم.

١١. رفع التَّعارض الواقع في مواضع من «شرح العقود»، حتى جعل علماً مغلقاً على الطَّلبة والكملة.

١٢. توضيح الالتباس الواقع في بعض مسائل رسم المفتي.

وسمّيته:

«الفوائد الفريدة للمفتي على عقود رسم المفتي»

وقد سعيتُ في هذا الشَّرح سعياً حثيثاً لتيسير مسائل هذا الفنّ التي استعصت على كثير من الدَّارسين، ولم ينتبه لها بعضُ الرَّاسخين، حتى فاتت على الطَّالبين.

ودفعني للعناية بـ«شرح العقود»؛ كثرة انتشاره ورغبة الطلبة به رغم ما فيه من الصِّعاب والإشكالات.

وكنت درَّسته مرّات عديدة في كليتنا الموقرة: «كلية الفقه الحنفي» وغيرها، فرأيتُ صعوبة الأمر على الطّلبة في فهم وتحصيل فوائده؛ لما سبق، فرغبتُ أن أُزيل هذه العقبات عن طريق الدّارسين لهذا العلم.

راجياً أن يكون بداية خيرةً لتسهيل مسائل هذا العلم، وتيسير فهم هذا الفنّ، وأن يرزق الله القَبول لهذا الشّرح كما رزق أصله من الشرح والحاشية.

وأسأل الله ﷻ أن يكون هذا العملُ خالصاً لوجه الكريم، وأن ينفع به البلاد والعباد، وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه

الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج

في صويلح، عمان، الأردن

بتاريخ ١٠-٩-٢٠١٩م

باسم الإله شارع الأحكام مع حمده أبدأُ في نظامي
ثمّ الصَّلاةُ والسَّلامُ سَرمدا على نبيّ قد أتانا بالهدى
وآله وصحبه الكرام على ممرّ الدهر والأعوام
وبعد: فالعبدُ الفقيرُ المذنبُ محمّدُ بنُ عابدين يطلب
توفيق ربِّه الكريم الواحد والفوز بالقبول في المقاصد
وفي نظام جوهر نضيد وعقد درّ باهر فريد
سمّيته: عقود رسم المفتي يحتاجُه العامل أو مَن يفتي
وها أنا أشرعُ في المقصود مُستمنحاً من فيض بحر الجُود
اعلم بأنَّ الواجب اتباع ما ترجيحُه عن أهلِه قد عُلما

الفوائد المتعلّقة بهذه الأبيات:

الأولى: لا يجوز العمل إلا بالرّاجح:

قال ابن عابدين[1]: «إنَّ الواجبَ على مَن أرادَ أن يعملَ لنفسِهِ، أو يُفتي غيرَه، أن يتَّبعَ القولَ الذي رجَّحُه علماءُ مذهبه، ـ كما «لا يخفى أنَّ المتأخرين الذين أفتوا بالعشر: كصاحب الهداية وقاضي خان وغيرهما من أهل الترجيح هم أعلم بالمذهب منّا، فعلينا اتِّباع ما رجَّحوه، وما صحَّحوه، كما لو أَفتونا في حياتهم»[2]ـ.

---

(١) في شرح عقود رسم المفتي ص٢٤٩.

(٢) في رد المحتار ١: ١٩٣.

فلا يجوز له العملُ أو الإفتاءُ بالمرجوحِ، إلاّ في بعضِ المواضع ـ كما سيأتي في النَّظم ـ، وقد نقلوا الإجماع على ذلك».

قال ابن حجر الهيتمي[1]: «في «زوائد الرَّوضة»: لا يجوز للمفتي والعامل أن يُفتي أو يَعمل بما شاء من القولين أو الوجهين من غيرِ نظرٍ، وهذا لا خلاف فيه، وَسَبَقَهُ[2] إلى حكاية الإجماع فيهما ابنُ الصلاح، والباجي من المالكية في المُفْتَى.

وكلامُ القَرَافيِّ دالٌّ على أنَّ المجتهدَ والمُقلِّدَ لا يَحِلُّ لهما الحكمُ والإفتاءُ بغير الرَّاجح؛ لأنَّه اتِّباعٌ للهوى، وهو حَرامٌ إجماعاً، وأنَّ محلَّه في المجتهدِ ما لم تتعارَض الأدلَّة عنده، ويعجزْ عن التَّرجيح، وأنَّ لمقلِّدِه حينئذٍ ـ أي عند تعارض الأدلة والعجز عن الترجيح لدى المجتهد ـ الحكم بأحد القولين إجماعاً».

معناها: أنّ المجتهدَ المطلق لا يعمل إلا بالرَّاجح، إلا إذا تعارضت الأدلة وعجز عن التَّرجيح جاز بأي القولين الذين توصل لهما، وأنّ مقلِّد المجتهد في هذه الحالة جاز أن يعمل بأي أقوال المجتهد؛ لعدم وجود راجح.

وينبغي تقييد هذا بما لم يترجَّح فيه لدى المقلِّد المجتهد، وهكذا كلّ طبقةٍ في الاجتهاد بالنّسبة للتي تليها إذا اختلفت أقوال الطّبقة الأعلى في

---

(١) في الفتاوى الكبرى ٤: ٣٠٤.

(٢) أي صاحب زوائد الروضة.

الاجتهاد ولم يترجّح بينها، وإن ترجح أحد أقوالهم لزم الأخذ به.

وهذا المقلّد للمجتهد المطلق يقصد به مَن بلغ أَعلى المراتب في الاجتهاد بعد المجتهد المطلق: كالمجتهد المنتسب والمجتهد في المذهب في الدّرجة العليا؛ لأنَّ مثل هؤلاء هم الموكول لهم التَّخريج والتَّرجيح بين أقوال المجتهد المطلق، وغيرهم ممَّن هم دونهم في الاجتهاد في المذهب يعتمدون على أقوال وترجيحات المجتهدين في المذهب.

وقال ابنُ قُطْلُوبُغا: «إني رأيت مَن عَمِل في مذهب أئمتنا بالتَّشهي، حتى سمعتُ من لفظ بعض القضاة: وهل ثَمّ حَجْر؟ فقلت: نعم، اتّباع الهوى حرامٌ، والمرجوحُ في مقابلة الرَّاجح بمنزلة العَدَم، والتَّرجيحُ بغير مُرجِّح في المتقابلات ممنوعٌ».

وقال ابن الصّلاح(١): «اعلم أنَّ مَن يكتفي بأن يكون فتواه أو عمله موافقاً لقولٍ أو وجهٍ في المسألة ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غيرِ نظرٍ في التّرجيحِ فقد جَهِل وخرق الإجماع».

وقال اليعمري(٢): «مَن لم يَطَّلع على المشهورِ من الرِّوايتين أو القولين، فليس له التَّشهي والحكم بما شاء منهما من غيرِ نظرٍ في التَّرجيح».

---

(١) في أدب المفتي والمستفتي ص ١٢٥.

(٢) في تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ١: ٧٣.

وقال الباجي: «حدثني مَن أوثقه أنَّه اكترىٰ جزءاً من أرض علىٰ الإشاعة، ثمّ إنَّ رجلاً آخر اكترىٰ باقي الأرض، فأراد المكتري الأوّل أن يأخذ بالشّفعة وغاب عن البلد، فأفتي المكتري الثاني بإحدىٰ الروايتين عن مالك أنَّ لا شفعة في الإجارات، قال لي: فوردت من سفري، فسألت أولئك الفقهاء ـ وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين ـ عن مسألتي فقالوا: ما علمنا أنّها لك إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشّفعة فيها، فأفتاني جميعهم بالشفعة، فقضي لي بها...

وكثيراً ما يسألني مَن تقع له مسألةٌ من الأيمان ونحوها: لعلّ فيها رواية أو لعلّ فيها رخصةً وهم يرون أنَّ هذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو كان تكرَّر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لَمَا طولبوا به، ولا طلبوه منّي، ولا من سواي، وهذا ممّا لا خلاف بين المسلمين ممَّن يُعتدّ به في الإجماع أنَّه لا يجوز ولا يسوغ، ولا يَحِلّ لأحدٍ أن يُفتي في دين الله ﷻ إلا بالحقّ الذي يعتقد أنَّه حقٌّ، رضي بذلك مَن رضي وسخطه مَن سخطه»[1].

وقال اليعمريُّ[2]: «ولا فرق بين المفتي والحاكم، إلاّ أنَّ المفتي مخبرٌ بالحكم، والقاضي ملزمٌ به».

---

(١) ينظر: الموافقات ٥: ٩٠ والتصحيح ص١٢٢ عن كتاب التبيين لسنن المهتدين للباجي.

(٢) في تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ١: ٧٣.

وقال ابن قُطْلوبُغَا(١): «وأمّا الحكمُ والفتيا بما هو مرجوحٌ، فخلافُ الإجماع».

فهذه النّقول في حتمية التزام القول الرّاجح، وعدم اعتبار مخالفه، والعمل به من هؤلاء الأئمة: كابن الصلاح، وابن حجر الهيتمي، والباجي، وابن قُطلوبُغا، واليَعمري، والقَرافيّ، ونقلهم الإجماع على ذلك لشاهدُ عدلٍ على عدمِ الاعتداد بما يُخالفه وعدمِ الالتفات له، وتأويلُه على محامل شتى، وأنَّ خلافَه شاذٌّ غيرُ معتبرٍ، لكن قد يتقوَّى المرجوح بقرائن تظهر لمَن له أهليَّة النَّظر: كالضَّرورةِ والعرفِ ونحوِهما يعلمهما أهل الشَّأن، وهذا بحث آخر.

فلا ينبغي أن يُخلط بين أصل هذه المسألة وبين هذا القيد المذكور، فمَن لم يعتمد القولَ الرَّاجح في كلِّ مسألةٍ وأَفتى بكلّ ما رآه من الأقوال الفقهيّة، فقد ضَلّ وأضل، وضَيَّع العلم والتقوى بالتشهي والتَّلاعب عند الخاصَّة والعامّة.

ومن أدلّة هذه المسألة أنَّ الحقَّ عند الله ﷻ واحدٌ عند أهل السُّنة:

قال ﷻ: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} الأنبياء: ٧٩، وإذا اختصَّ سليمان ﷺ بالفهم، وهو إصابة الحقّ بالنظر فيه كان الآخر خطأً(٢)؛ لأنَّ ما قضى به داود عليه السلام كان بالرأي؛ إذ لو كان بالوحي لما حلّ لسليمان عليه السلام الاعتراض في ذلك، فعُلِم أنَّ كل واحدٍ منهما اجتهد، والله تعالى خصَّ

---

(١) في التصحيح والترجيح شرح القدوري ١: ٥.

(٢) ينظر: أصول البزدوي ٤: ١٧، وغيرها.

سليمان عليه السلام بفهم القضية، ومَنَّ عليه، وكمال المنّة في إصابة الحقّ الحقيقيّ، ويلزم ذلك أن يكون الآخر خطأً؛ إذ لو كان من داود عليه السلام ترك الأفضل لما وسع لسليمان عليه السلام التّعرض؛ لأنَّ الاقتيات على رأي من هو أكبر لا يستحسن فضلاً على الأب النبيّ(١).

وعن ابن عمرو رضي الله عنه: «إنَّ رجلين اختصما إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال لعمرو: اقض بينهما، فقال: أقضي بينهما وأنت حاضر يا رسول الله، قال: نعم، على إنَّك إن أصبت فلك عشر أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر»(٢).

وعن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»(٣).

وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين سئل عن الكلالة قال: «إنّي سأقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمنّي ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد، فلمّا استخلف عمر رضي الله عنه، قال: إنّي لأستحيي الله أن أردّ شيئاً قاله أبو بكر»(٤).

وعن عمر رضي الله عنه: «إذا حاصرتم أهل حصن فأرادوكم على أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنَّكم لا تدرون ما حكم الله فيهم،

(١) ينظر: الكافي شرح البزدوي ٤: ١٨٤١، وفصول البدائع ٢: ٤١٧، وغيرها.
(٢) في المستدرك ٤: ٩٩، وصححه.
(٣) في صحيح مسلم ١: ١٣٤، وغيره.
(٤) في سنن الدارمي ٢: ٤٦٢، وسنن البيهقي الكبير ٦: ٢٢٣، ومسند الربيع ١: ٣٠٥.

ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم احكموا فيهم ما شئتم...»[١].

وجه الدّلالة: وجود حكم واحد لله، وليس كلُّ ما يقول المجتهد حكم الله ﷻ؛ لأنَّه لا يدري حكم الله يقيناً، وبالتَّالي لا يُسلِّموا لهم أنّ ما قالوه حكم الله ﷻ، ويدعون غيره.

وعن ابن مسعود ﵁: «أنَّه أتاه قوم، فقالوا: إنَّ رجلاً منّا تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يجمعها إليه حتى مات ... فقال: سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء...»[٢].

فهذه الآثار تُبيِّن أنَّهم يتصوَّرون الخطأ في الاجتهاد، بخلاف القول بتعدد الاجتهاد، فإنَّه تصوَّر الخطأ في الاجتهاد لا يتصوَّر[٣].

قال التفتازانيّ[٤]: «وأمّا السنّة والأثر فالأحاديث والآثار الدّالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، وهي وإن كانت من قبيل الآحاد، إلا أنَّها متواترة من جهة المعنى، وإلا لم تصلح للاستدلال على الأصول».

---

(١) في سنن سعيد بن منصور ٢: ٢٣٠، وسنن البيهقي الكبير ٩: ٩٦،

(٢) في المجتبى ٦: ١٢٢، والمستدرك ٢: ١٩٦، وسنن البيهقي الكبير ٧: ٢٤٥، وسنن النسائي الكبرى ٣: ٣١٧، وسنن أبي داود ١: ٦٤٣، ومسند أحمد ١: ٤٤٧، وقال الشيخ شعيب: صحيح.

(٣) ينظر: الكافي شرح البزدوي ٤: ١٨٤٢، وغيرها.

(٤) في التلويح ٢: ٢٣٩.

وقال الفناريّ[١]: «الأخبار والآثار الدالّة على ترديد الاجتهاد بين الصّواب والخطأ، وتخطئة بعضهم بعضاً بحيث تواتر القدر المشترك، وما فعلوا من حمل التخطئة على صورة وجود القاطع، أو ترك استقصاء المجتهد.. فبعيد لا سيما بين الصحابة».

وقال علاء الدّين السّمرقنديّ[٢]: «إنَّ الصّحابة ﷺ أجمعوا على جواز القياس مع مخالفة البعض في جواب المسائل والتّخطئة، حتى شدّدوا على عبد الله بن عباس ﷺ في جواز ربا النَّقد[٣]... فالصّحابة الذين جوزوا القياس أجمعوا على جواز الخطأ على القياس، وإجماع الصّحابة ﷺ حجّة قاطعة».

فالقائلون بعدم الأخذ بالقول الرّاجح، والاختيار كما يريدون واقعون في مذهب المعتزلة في تعدد الحقّ، وهذا مهلكةٌ.

* * *

---

(١) في فصول البدائع ٢: ٤١٧.

(٢) في ميزان الأصول ٢: ١٠٥٦.

(٣) قال شيخنا السعدي في تعليقه على الميزان ٢: ١٠٥٥: استدل على ذلك بما رواه الشيخان: أنَّه روي عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: (إنَّما الربا في النسيئة) انظر البخاري ٣: ٢١، ومسلم ٢: ٦٢١٨، وقد رجع عن رأيه هذا حينما بلغه حديث أبي سعيد الخدري في تحريم النبي ﷺ ربا الفضل. انظر: حديث أبي سعيد في البخاري ٣: ٣١٠، ومسلم ٣: ١٢١٤، وانظر رجوع ابن عباس وكيفية الجمع بينه وبين حديث أبي سعيد في شرح مسلم للنووي ١١: ٢٢.

الثّانية: التّرجيح لا يكون إلا عن أهل التّرجيح:

قال ابن عابدين[1] في معنى «(عن أهله): أي أهلِ التَّرجيح؛ إشارةٌ إلى أنَّه لا يكتفي بترجيحِ أيّ عالمٍ كان».

وهذا صريحٌ بيِّنٌ من خاتمةِ المحقِّقين ابنِ عابدين بأنَّه لا يجوز الخوض في التَّرجيحِ بين الأقوال في المذهبِ الواحدِ إلاّ لَمن له أهليّة النَّظر في ذلك، بأن بلغ مرتبةً من الاجتهادِ تُمكنه منه؛ لأنَّه ضربُ اجتهاد، فكيف بمَن يُرجِّحُ بين المذاهب وهو ليس من أهلها، قال ابنُ الهُمام[2]: «والتَّحقيقُ أنَّ المفتي في الوقائع لا بُدّ له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال النّاس»، ، وهذا يوقعنا في قول المعتزلة: أنَّ الحقَّ عند الله متعدد، وهو ما يغفل عنه أكثر أهل زماننا، فالله المستعان.

قال الخيرُ الرّمليُّ[3]: «ولا شَكَّ أنَّ معرفةَ راجح المختلف فيه من مرجوحِه، ومراتبِه قوّةً وضعفاً، هو نهايةُ آمال المشمرين في تحصيل العلم.

فالمفروض على المفتي والقاضي التثبُّت في الجواب وعدم المجازفة فيهما ـ أي الفتوى والقضاء ـ؛ خوفاً من الإفتراء على الله ﷻ بتحريم حلال وضدِّه.

---

(١) في شرح العقود ص٢٥٨.

(٢) في فتح القدير٢: ٣٣٤.

(٣) في الفتاوى الخيرية ق١٣١٠أ.

ويحرم اتّباع الهوىٰ والتَّشهي، والميل إلىٰ المال الذي هو الداهية الكبرىٰ، والمصيبة العظمىٰ، فإنَّ ذلك أمرٌ عظيم لا يتجاسر عليه إلا كلُّ جاهلٍ شقيٍّ».

وما نبّه عليه الرّملي من معرفة الرّاجح والمرجوح أمر في غاية الأهمية؛ إذ بدونه يعجز الدّارس عن الإفتاء والتّمييز بين الرّوايات والتّرجيح بين الأقوال، ويكون علمه مقتصراً علىٰ حفظ المسائل وتصورها بدون قدرة علىٰ تطبيقها والاستفادة منها في الجانب العملي الذي يُدرس الفقه من أجله، وبسبب الغفلة عن هذا صار علم الفقه نظرياً، لا سيما في أبواب المعاملات والقضاء.

الثّالثة: مُراجعة عدّة كتب قبل الفتوى، وذكر كتب غير معتمدة:

قال ابن عابدين[(١)]: «فحيث علمت وجوب اتّباع الرّاجح من الأقوال وحال المرجِّح له، تعلم أنَّه لا ثقة بما يُفتي به أكثرُ أهل زماننا بمجردِ مراجعةِ كتابٍ من الكتبِ المتأخرة، خصوصاً غير المحرَّرة كـ: «شرح النقاية» للقُهُستانيّ، و«الدر المختار»، و«الأشباه والنظائر»، ونحوها، فإنَّها لشدّة الاختصار والإيجاز كادت تلحق بالألغاز، مع ما اشتملت عليه من السقط في النّقلِ في مواضع كثيرة، وترجيح ما هو خلاف الرّاجح، بل ترجيح ما هو مذهب الغير ممَّا لم يقل به أحدٌ من أهل المذهب».

---

(١) في شرح العقود ص٢٨٤ـ ٢٨٦.

وليتنبه لكلام ابن عابدين، فإنَّ صاحب الدَّار أعلم بما فيها، وهو علىٰ دراية كاملة بـ«الدر المختار»؛ لاشتغاله به في حاشيته المشهورة وتتبعه لكلِّ مسائله، وكذا بصارته بـ«الأشباه والنظائر» مشهورة وله حاشية عليها أيضاً، فكلامه هاهنا من أدق ما يوصف به الكتابان.

قال البعلي: «ومن الكتبِ الغريبةِ: «منلا مسكين شرح الكنز»، و«القُهُستانيّ»؛ لعدمِ الاطّلاعِ علىٰ حالِ مؤلفيها، أو لنقلِ الأقوالِ الضعيفة: كصاحب «القنية»، أو لاختصار مخلٍ: كـ«الدر المختار» للحصكفي، و«النهر»، و«العيني شرح الكنز»[1].

قال شيخنا صالح الجينينيّ: إنَّه لا يجوز الإفتاء من هذه الكتب، إلاّ إذا عَلِم المنقول عنه والاطلاع علىٰ مآخذها، هكذا سمعته منه ـ أي سمعه البعلي من شيخه الجنيني ـ، وهو علامةٌ في الفقه مشهورٌ والعهدةُ عليه»[2].

قال ابنُ عابدين[1]: «وينبغي إلحاق «الأشباه والنظائر» بها، فإنَّ فيها من الإيجاز في التَّعبير ما لا يُفهم معناه إلا بعد الاطلاع علىٰ مأخذه، بل فيها في مواضع كثيرة الإيجاز المخل، يظهر ذلك لمَن مارس مطالعتها مع الحواشي،

---

(١) أي: رمز الحقائق شرح كنز الدقائق، وهو من الكتب المعتبرة، ومؤلفه من مشاهير الحنفية، وقد اختصره من تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق مع إضافات من كتب الفتاوىٰ في آخر كل موضوع، وفي بعض عباراته اختصار مخلّ يمكن أن تُحلّ بمراجعة تبيين الحقائق، والله أعلم.

(٢) ينظر: شرح العقود ص٢٨٦ـ٢٨٩، ورد المحتار١: ٧٠.

فلا يأمن المفتي من الوقوع في الغلط إذا اقتصر عليها، فلا بُدّ له من مراجعةِ ما كتب عليها من الحواشي أو غيرها، ورأيت في «حاشية أبي السعود الأزهري على شرح منلا مسكين»: أنَّه لا يعتمد على «فتاوى ابن نجيم»، ولا على «فتاوى الطوري».

الرّابعة: تكرار الخطأ في العديد من الكتب:

قال ابن عابدين[2]: «وقد يتفق نقل قول في نحو عشرين كتاباً من كتب المتأخرين، ويكون القول خطأً أخطأ به أَوّل واضع له، فيأتي مَن بعده وينقله عنه، وهكذا نَقَلَ بعضُهم عن بعض».

وسبب الخطأ قد يكون سبق قلم، أو اشتباه حكم بآخر، أو نحو ذلك، وكلُّ ذلك لا يحطّ من مقدارهم شيئاً، ولا يلزم منه عدم الثّقة بهم قطعاً؛ لأنَّه لا لوم عليهم، والغالبُ أنَّ الخطأ يكون من واحدٍ فيأتي من بعده فيتابعه[3]. ومن أمثلة ذلك:

١. الخطأ في مسألة عدم صحة تعليق الاعتكاف:

قال ابنُ نجيم[4]: «والعجب من المحقّق ابن الهمام في «فتح القدير»،

---

(١) في رد المحتار ١: ٧٠.

(٢) في شرح العقود ص٢٨٩.

(٣) ينظر: حاشية المظاهري ص٥٣.

(٤) في البحر الرائق ٦: ٢٠٠-٢٠١.

حيث جعل إيجاب الاعتكاف مما لا يصح تعليقه، وعزاه إلى «الخلاصة» في (كتاب البيوع)، ولم يقل في رواية، مع أنَّه قَدَّمَ في (باب الاعتكاف) أنَّ الاعتكاف الواجب: هو المنذور تنجيزاً أو تعليقاً، وهو صريحٌ في صحّة تعليقه بالشَّرط.

والعجب من العَينيّ كيف مشى هنا على أنَّه لا يصحّ تعليقه، وقال في «شرح الهداية» من (باب الاعتكاف): والواجب أن يقول: لله علي أن أعتكف يوماً أو شهرا، أو يعلقه بشرط فيقول: إن شفى الله مريضي. اهـ.

فقد أتى بعين ما مَثل به هنا وتناقض، وكيف يصحّ أن يقال: بعدم صحة تعليقه مع الإجماع على صحّة تعليق المنذور من العبادات: أي عبادة كانت، حتى أنَّ الوقف ... لا يصح تعليقه بالشَّرط.

ولو علّق النّذر به بشرط صح التّعليق، قال في «الواقعات الحسامية» من (الفصل السّابع في النّذر بالصّدقة): رجلٌ ذهب له شيء، فقال: إن وجدته فلله علي أن أقف أرضي على أبناء السّبيل، فوجده وجب عليه أن يقف؛ لأنَّ هذا نذر والوفاء بالنّذر واجب، وصرَّح في النَّذر بالصوم بصحّة تعليقه بالشَّرط.

وفي «فتاوى قاضي خان»: الاعتكاف سنة مشروعة، يجب بالنّذر والتّعليق بالشَّرط والشُّروع فيه اعتباراً بسائر العبادات. اهـ.

وأنا متعجبٌ لكونهم تداولوا هذه العبارات متوناً وشروحاً وفتاوى، ولم يتنبهوا لما اشتملت عليه من الخطأ بتغير الأحكام، والله الموفق للصّواب.

وقد يقع كثيراً أنَّ مؤلفاً يذكر شيئاً خطأً في كتابه، فيأتي مَن بعده من المشايخ، فينقلون تلك العبارة من غير تغيير ولا تنبيه، فيكثر الناقلون لها، وأصلها لواحدٍ مخطئ، كما وقع في هذا الموضع».

٢. الخطأ في مسألة جواز الاستئجار على تلاوة القرآن المجردة:

قال ابن عابدين(١): «فقد وَقَعَ لصاحب «السّراج الوهاج» و«الجوهرة شرح القدوري» أنَّه قال: إنَّ المفتىٰ به صحّة الاستئجار، وقد انقلب عليه الأمر، فإنَّ المفتىٰ به صحّة الاستئجار علىٰ تعليم القرآن، لا علىٰ تلاوتِه، ثمّ إنَّ أكثر المصنفين الذين جاؤوا بعده تابعوه علىٰ ذلك ونقلوه، وهو خطأٌ صريحٌ، بل كثيرٌ منهم قالوا: إنَّ الفتوىٰ علىٰ صحّة الاستئجار علىٰ الطاعات.

ويُطلقون(٢) العبارة ويقولون: إنَّه مذهب المتأخرين، وبعضهم يُفَرِّعُ علىٰ ذلك صحّة الاستئجار علىٰ الحجّ، وهذا كلُّه خطأٌ أصرح من الخطأ الأوّل.

---

(١) في شرح العقود ص٢٩١ـ٢٩٨.

(٢) كالعلامة زين الدين ابن نجيم والحصكفي، حيث يطلقان في بعض كلامهما أنَّ المفتىٰ به جواز الاستئجار علىٰ الطاعات عند المتأخرين، وإنَّه ليس علىٰ إطلاقه، بل رده الرملي في حاشية البحر في كتاب الوقف، حيث قال: المفتىٰ به جواز الأخذ استحساناً علىٰ تعليم القرآن، لا علىٰ القراءة المجردة، كما صرح به في التتارخانية، حيث قال: لا معنىٰ لصلة القارئ بقراءته؛ لأنَّه بمنزلة الأجرة، والأجرة في ذلك باطلة، وهي بدعة لم يفعلها أحد من الخلفاء، كما في المظاهري ص٥٤.

فقد اتفقت النُّقول عن أئمتِنا الثَّلاثةِ: أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومُحمّد ﷺ: أنَّ الاستئجارَ على الطَّاعاتِ باطلٌ، لكن جاء مَن بعدهم من المجتهدين الذين هم أهل التَّخريج والتَّرجيح فأفتوا بصحَّته على تعليم القرآن؛ للضَّرورة(١)، فإنَّه كان للمعلمين عطايا من بيت المال وانقطعت، فلو لم يصحّ الاستئجار وأَخْذُ الأُجرة لضاع القرآن، وفيه ضياعُ الدين؛ لاحتياج المعلمين إلى الاكتساب.وأَفتى مَن بعدهم أيضاً من أمثالهم بصحَّتِهِ على الأذان والإمامة(٢)؛ لأنَّها من شعائر الدِّين، فصحَّحوا الاستئجار عليها؛ للضَّرورة

---

(١) والأصل عندنا: أنَّه لا يجوزُ الإجارة على الطَّاعات والمعاصي، لكن لَمَّا وقعَ الفتورُ في الأمورِ الدِّينية، يُفْتَى بصحَّتِها؛ لتعليم القرآن والفقه، تحرُّزاً عن الاندراس، كما في شرح الوقاية٢: ٢٨٥، فبعض المشايخ استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم؛ لظهور التواني في الأمور الدينية، ففي الامتناع تضييع حفظ القرآن، وعليه الفتوى، وتمامه في استحسان الاستئجار على تعليم القرآن ص٢٢٧، وقالوا: إنَّما كره تعليم القرآن بالأجر في الصدر الأول؛ لأنَّ حملة القرآن كانوا قليلاً، فكان التعليم واجباً، حتى لا يذهب القرآن، فأما في زماننا كثر حملة القرآن، ولم يبق التعليم واجباً، فجاز الاستئجار عليه، كما في المحيط ص١٥١، ويشهد لذلك: أنَّ أبا سعيد الخدريّ ﷺ رقا بفاتحة الكتاب، وأخذَ قطيعاً من الغنمِ واقتسمه هو وأصحابه بأمرِ النبي ﷺ، وقال ﷺ: (إنَّ أحقَّ ما أخذتم عليه أجراً كتابُ الله) في صحيح البخاري٢: ٧٩٥.

(٢) اقتصرَ صاحب الهداية٣: ٢٤٠ على استثناءِ تعليمِ القرآن، وزادَ بعضهم الإمامة والأذان، وبعضُهم الإقامة والوعظ والتدريس، وقد اتَّفقت كلمتهم على التعليم؛ للضرورة، وعلى التصريحِ بأصل المذهب، وهو عدمُ الجواز، فهذا دليلٌ على أنَّ المفتى به ليس هو جواز

الاستئجار على كلِّ طاعة، بل على ما ذكروه فقط، ممّا فيه ضرورةٌ ظاهرةٌ تبيح الخروج عن أصل المذهب من طرقِ المنع، كما في رد المحتار٥: ٣٤-٣٥، وعن عثمان بن أبي العاص ﵁، قال: قلت: (يا رسول الله، اجعلني إمام قومي، قال: أنت إمامهم، واتّخذ مؤذِّناً لا يأخذ على أذانه أجراً) في المستدرك١: ٣١٤، وصححه، وصحيح ابن خزيمة١: ٢٢١، وسنن أبي داود١: ٢٠١، وعن يحيى البكاء ﵁: «قال رجل لابن عمر ﵄: إني لأحبّك في الله، فقال ابن عمر ﵄: لكني أبغضك في الله، قال: ولِمَ؟ فقال: إنَّك تنقي في أذانك، وتأخذ عليه أجراً» في المعجم الكبير١٢: ٢٦٤، ومصنف عبد الرزاق١: ٤٨١، وعن الطفيل بن عمرو الدوسي ﵁، قال: (أقرأني أبي بن كعب القرآن، فأَهديت له قوساً، فغدا إلى النبي ﷺ متقلّدها، فقال له النبي ﷺ: مَن سلحك هذه القوس يا أُبي؟ فقال: الطفيل بن عمرو الدوسي، أقرأته القرآن، فقال له رسول الله ﷺ: تقلدها شِلْوة ـ قطعة ـ من جهنم، فقال يا رسول الله، إنا نأكل من طعامهم، فقال: أما طعام صنع لغيرك فحضرت فلا بأس أن تأكله) في المعجم الأوسط١: ١٣٩، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ر٦٤٤٦: «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عبد الله بن سليمان بن عمير، ولم أجد مَن ترجمه، ولا أظنه أدرك الطفيل». وعن عطية بن قيس الكلابي ﵁ قال: (عَلَّمَ أبي بن كعب ﵁ رجلاً القرآن، فأتى اليمن فأهدى له قوساً، فذكر ذلك للنبيّ ﷺ، فقال: إن أخذتها فخذ بها قوساً من النار) في سنن البيهقي الكبير ٦: ١٢٥، وعن عبد الرحمن بن شبل ﵁، قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: (اقرؤوا القرآن ولا تأكلوا به، ولا تجضوا عنه، ولا تغلوا فيه، ولا تستكثروا به) في مسند البزار٣: ٢٦٦، ومسند أحمد٣: ٤٢٩، وصححه الأرنؤوط، وعن عبادةِ بن الصّامت ﵁، قال: (علَّمتُ ناساً من أهل الصُفّة القرآن، وأهدى إليّ رجلٌ منهم قوساً، فقلت: ليست بمال وأرمي بها في سبيل الله، فسألتُ النبيّ ﷺ عن ذلك فقال: إن أردت أن يطوّقك الله طوقاً من نار فاقبلها) في سنن أبي داود٢: ٢٨٥، وسنن ابن ماجة٢: ٧٣٠، ومشكل الآثار٩: ٣٤١، ومسند الشّاشي٣: ٤٦١.

أيضاً، فهذا ما أفتى به المتأخرون عن أبي حنيفة وأصحابه ﷺ؛ لعلمهم بأنَّ أبا حنيفة وأصحابه ﷺ لو كانوا في عصرهم لقالوا بذلك، ورجعوا عن قولهم الأوّل، وقد أَطبقت المتون والشُّروح والفتاوى على نقلهم بطلان الاستئجار على الطَّاعات إلا فيما ذكر، وعلَّلوا ذلك بالضَّرورة، وهي خوفُ ضياع الدِّين، وصَرَّحوا بذلك التَّعليل، فكيف يصحّ أن يُقال: إنَّ مذهبَ المتأخرين صحّة الاستئجار على التلاوة المجردة، مع عدم الضَّرورة المذكورة، فإنَّه لو مضى الدَّهر ولم يستأجر أحدٌ أحداً على ذلك لم يحصل به ضررٌ، بل الضَّرر صار في الاستئجار عليه، حيث صار القرآن مكسباً وحرفةً يتجر بها.

وصار القارئ منهم لا يقرأ شيئاً لوجه الله ﷻ خالصاً، بل لا يقرأ إلا للأجرة، وهو الرِّياءُ المحضُ الذي هو إرادة العمل لغير الله ﷻ، فمن أين يحصل له الثَّواب الذي طلب المستأجر أن يهديه لميته.

وقد قال الإمامُ قاضي خان ﷺ: إنَّ أخذَ الأجر في مقابلةِ الذكرِ يمنعُ استحقاق الثواب، ومثله في «فتح القدير» في أخذِ المؤذِّن الأَجر[1].

ولو عَلِم أنَّه لا ثواب له لم يدفع له فلساً واحداً، فصاروا يتوصَّلون إلى جمع الحطام الحرام بوسيلة الذّكر والقرآن، وصار النّاسُ يعتقدون ذلك من

(١) ينظر فتح القدير ١: ٢٤٧. وينبغي أن لا يكون هذا الكلام على إطلاقه، وإنَّما مُقيّدٌ بمَن يقصد بقراءته وتعليمه وأذانه وإمامته الأجرة فحسب، ولا يقصد الثواب من الله ﷻ، وإلا فمَن قَصَدَ رضاء الله وأخذ أجرة، فلا شَكّ في حصولِ الثواب له، ومدار الأمر على الإخلاص، والله أعلم.

أعظمِ القُرب، وهو من أعظمِ القبائحِ المترتبة على القول بصحّة الاستئجار، مع غير ذلك ممَّا يترتب عليه من أكلِ أموال الأيتام والجلوس في بيوتهم على فرشهم، وإقلاق النائمين بالصُّراخ، ودقّ الطبول والغناء، واجتماع النساء والمردان[1]، وغير ذلك من المنكرات الفظيعة ـ كما أوضحت ذلك كلَّه مع بسط النّقول عن أهل المذهب في رسالتي المسمّاة: «شفاء العليل وبل الغليل في بطلان الوصية بالختمات والتّهاليل.

وعليها تقاريظُ فقهاءِ أهل العصر من أجلهم خاتمةُ الفقهاء والعُبّاد النّاسكين مفتي مصر القاهرة سيدي المرحوم السيد أحمد الطحطاوي صاحب الحاشية الفائقة على «الدر المختار» رحمه الله تعالى ـ».

٣.الخطأ في مسألة عدم قبول السّابّ للجناب الرّفيع ﷺ:

قال ابنُ عابدين[2]: «نقل صاحبُ «الفتاوى البَزَّازيّة»: أنَّه يجب قتلُه عندنا، ولا تقبلُ توبتُه، وإن أَسْلَم، وعزا ذلك إلى «الشفاء» للقاضي عياض المالكي، و«الصارم المسلول» لابن تيمية الحنبليّ، ثم جاء عامّة مَن بعده وتابعه على ذلك، وذكروه في كتبهم، حتى خاتمة المحقِّقين ابنُ الهُمام، وصاحبُ «الدرر» و«الغرر»، مع أنَّ الذي في «الشّفاء» و«الصّارم المسلول»: أنَّ ذلك مذهب الشّافعيّة والحنابلة، وإحدى الرّوايتين عن الإمام مالك، مع الجزم بنقلِ قبول التّوبة عندنا.

---

(١) وهو جمع أمرد: أي الشاب الذي لم تنبت له لحيته، كما في المظاهري ص٥٨.

(٢) في شرح العقود ص٢٩٩ـ ٣٠٢.

وهو المنقول في كتب المذهب المتقدِّمة: ككتاب «الخراج» لأبي يوسف، و«شرح مختصر الإمام الطحاوي»، و«النتف»، وغيرها من كتب المذهب ـ كما أوضحت ذلك غاية الإيضاح بما لم أُسْبَق إليه، ولله الحمد والمِنّة في كتاب سمّيته: «تنبيه الولاة والحكّام على أحكام شاتم خير الأنام أو أحد أصحابه الكرام» عليه وعليهم الصّلاة والسّلام ـ».

قال الحدادي[1]: «ومَن سبّ الشّيخين أو طعن فيهما، يكفر ويجب قتله، ثم إن رجع وتاب وجدد الإسلام، هل تقبل توبته أم لا؟ قال الصَّدر الشَّهيد: لا تقبل توبته وإسلامه، وبه أخذ الفقيه أبو الليث السّمرقندي وأبو نصر الدّبوسي، وهو المختار للفتوى، إلا إذا طلب أن يؤجل، فإنَّه يؤجل ثلاثة أيام ولا يُزاد عليها».

وقال ابن نجيم[2]: «... وحيث لا تقبل توبته، علم أنَّ سبّ الشّيخين كسب النبي ﷺ».

لكن قال ابن عابدين[3]: «قال في النَّهر: هذا لا وجود له في أصل «الجوهرة»، وإنَّما وجد على هامش بعض النسخ، فألحق بالأصل، مع أنَّه لا ارتباط له مع ما قبله».

---

(١) في الجوهرة النيرة ٢: ٢٧٦.

(٢) في البحر الرائق ٥: ١٣٦.

(٣) في منحة الخالق٥: ١٣٦.

وقال(١): «على فرض ثبوت ذلك في عامة نسخ «الجوهرة»، لا وجه له يظهر؛ لما قدَّمناه من قَبول توبة من سَبّ الأنبياء عندنا، خلافاً للمالكية والحنابلة وإذا كان كذلك فلا وجه للقول بعدم قبول توبة من سبّ الشّيخين، بل لم يثبت ذلك عن أحد من الأئمة فيما أعلم، اهـ، ونقله عنه السّيد أبو السّعود الأزهري في «حاشية الأشباه»».

٤. الخطأ في مسألة ضمان الرَّهن بدعوى الهلاك:

قال ابن عابدين(٢): «ذكر في «الدرر» و«شرح المجمع» لابن ملك: أنَّه يضمن بدعوى الهلاك بلا بُرهان، وتبعهُما في متن «التنوير»، ومقتضاه: أنَّه يضمن قيمته بالغة ما بلغت، وبه أَفتى العلامة الشيخ خير الدين ﷺ، وأنَّه لا يضمن شيئاً إذا برهن، مع أنَّ ذلك مذهب الإمام مالك ﷺ، ومذهبنا ضمانه بالأقلّ من قيمتِه ومن الدين، بلا فرق بين ثبوت الهلاك ببرهان وبدونه، كما أوضحه في «الشُّرُنْبُلاليّة» عن «الحقائق»، ونبهتُ عليه في حاشيتي «ردّ المحتار على الدر المختار»، مع بيان، مَن أَفتى بما هو المذهب، ومَن رَدَّ خلافَه».

ولهذا الذي ذكرناه نظائر كثيرة، اتفق فيها صاحب «البحر»، و«النهر»، و«المنح»، و«الدر المختار»، وغيرهم، وهي سهوٌ، منشؤها الخطأ في

---

(١) في رد المحتار ٤: ٢٣٧.

(٢) في شرح العقود ص٣٠٣ـ ٣٠٩.

النّقل، أو سبق النظر، نبَّهت عليها في حاشيتي «ردّ المحتار»؛ لالتزامي فيها مراجعة الكتب المتقدمة التي يعزون المسألة إليها، فأذكر أصل العبارة التي وقع السّهو في النقل عنها، وأضمُّ إليها نصوص الكتب الموافقة لها؛ فلذا كانت تلك الحاشية عديمة النظير في بابها، لا يستغني أحدٌ عن تطلابها، أسأله سبحانه أن يعينني على إتمامها.

فإذا نظر قليلُ الاطّلاع، ورأى المسألة مسطورةً في كتابٍ أو أكثر، يَظُنُّ أنَّ هذا هو المذهب، ويفتي به، ويقول: إنَّ هذه الكتب للمتأخرين الذين اطّلعوا على كتب مَن قبلهم وحرَّروا فيها ما عليه العمل، ولم يدرِ أنَّ ذلك أَغْلَبيّ، وأنَّه يقع منهم خلافه ـ كما سطّرناه لك[1] ـ.

وقد كنت مَرَّةً أَفتيت بمسألة في الوقف، موافقاً لما هو المسطور في عامّة الكتب، وقد اشتبه فيها الأمر على الشّيخ علاء الدّين الحصكفي عمدة المتأخرين، فذكرها في «الدر المختار» على خلاف الصّواب، فوقع جوابي الذي أَفْتَيْتُ به بيد جماعةٍ من مفتي البلاد، كتبوا في ظهره بخلاف ما أَفتيت به موافقين لما وَقَعَ في «الدر المختار»، وزاد بعضُ هؤلاء المفتين: إنَّ هذا الذي في العلائي ـ أي الدّر المختار ـ هو الذي عليه العمل؛ لأنَّه عمدةُ المتأخرين، وإنَّه

(١) أي: في الأمثلة السّابق ذكرها، وهذه النظرة شائعة جداً عند الكسالى في طلب العلم، فلا يريدون إتعاب أنفسهم بمراجعةِ كتب عديدةٍ في المسألةِ الواحدة، وهذا أمرٌ لا بُدّ منه لتكوين الملكة الفقهية للتعرُّف على مناهج المؤلفين واعتبار مسائلهم وطبقات كتبهم ومدى اعتماد أقوالهم، وهذه ميزةُ حاشية ابن عابدين.

إن كان عندكم خلافه لا نقبله منكم، فانظر إلى هذا الجهل العظيم، والتهوُّر في الأحكام الشّرعية، والإقدام على الفتيا بدون علمٍ وبدون مراجعة.

وليت هذا القائل راجع «حاشية العلامة الشيخ إبراهيم الحلبيّ على الدر المختار»، فإنَّها أقرب ما يكون إليه، فقد نبَّه فيها على أنَّ ما وقع للعلائيّ خطأٌ في التّعبير».

وقال ابن حجر الهيثمي(١): «سُئِل في شخصٍ يقرأ ويُطالع الكتب الفقهيّة بنفسه، ولم يكن له شيخٌ، ويُفتي ويعتمد على مطالعته في الكتب، فهل يجوز له ذلك أم لا؟

فأجاب بقوله: لا يجوز له الإفتاء بوجهٍ من الوجوه؛ لأنَّه عاميٌّ جاهلٌ لا يدري ما يقول، بل الذي يأخذ العلم عن المشايخ المعتبرين لا يجوز له أن يُفتي من كتابٍ ولا من كتابين، بل قال النووي: ولا من عشرةٍ، فإنَّ العشرة والعشرين قد يعتمدون كلّهم على مقالةٍ ضعيفةٍ في المذهبِ، فلا يجوز تقليدُهم فيها، بخلاف الماهرِ الذي أخذ العلم عن أهلِه، وصارت له فيه ملكة نفسانية، فإنَّه يُميِّزُ الصحيح من غيره، ويعلم المسائل وما يتعلّق بها على الوجهِ المعتدِّ به، فهذا هو الذي يُفتي الناس، ويصلح أن يكون واسطة بينهم وبين الله جَلَّجَلَالُهُ.

(١) في الفتاوى الفقهية الكبرى ٤: ٣٣٢.

وأمّا غيرُه، فيلزمه إذا تَسوَّر هذا المنصب الشّريف، التّعزير البليغ، والزّجر الشّديد، الزّاجر ذلك لأمثاله عن هذا الأمر القبيح، الذي يؤدي إلى مفاسد لا تُحصى، والله ﷻ أعلم».

الخامسة: لا يجوز الإفتاء إلا من تعلم الفقه مع الأساتذة:

وقال العثماني[1]: «لا يجوز الإفتاء لمن لم يتعلم الفقه لدى أَساتذة مهرة، وإنَّما طالع الكتب الفقهية بنفسه؛ لأنَّ الكتبَ الفقهيّة لها أسلوبٌ يخصُّها، فربّما يذكر الفقهاء كلاماً مطلقاً، ويقصدون بذلك شيئاً مقيّداً، اعتماداً على ذكر تلك القيود في مواضع أخرى، أو على فهم السَّامع، فمجرَّد مطالعة كتب الفقه ربّما يؤدي خلاف المقصود، أو أنَّ فيها بعض المؤاخذات».

قال ابن عابدين[2]: «يطلقون عباراتهم كثيراً في موضعٍ اعتماداً على التّقييد في محلِّه، وقصدهم بذلك أن لا يدّعي علمهم إلا مَن زاحمهم بالركب، وليعلم أنَّه لا يحصل إلا بكثرة المراجعة وتتبّع عباراتهم والأخذ عن الأشياخ».

فمَن قرأها لدى أساتذة مهرة، فإنَّه يتنبّه على مثل ذلك فلا يقع في خطأ؛ ولهذا لا يكفي معرفة اللغة العربية، بل يجب التّفقه لدى أستاذ ماهر[3]،

---

(١) في أصول الإفتاء ص٢٢٧.

(٢) في رد المحتار ١: ٤٥٠.

(٣) ينظر: في رد المحتار ١: ٤٥٠.

كملت أهليته، واشتهرت صيانته، وكان له في العلوم الشّرعية تمام الاطلاع؛ ليوضح للطّالب العبارة، ويجلي له الإشارة، ويجلو مرآة قلبه بلطائف المعارف الواردة من فضل الله ﷻ، لفظه دواء، ولحظه شفاء، ينهض المتواني حاله، ويدل الجاهل على الله ﷻ مقاله، ولله در القائل:

مَن يأخذ العلم عن شيخ مشافهة ... يكن من الزيغ والتحريف في حرم
ومَن يكن آخذاً للعلم عن صحف ... فعلمه عند أهل العلم كالعدم

وقال آخر:

أمدّعياً علماً وليس بقارئ ... كتاباً على شيخ به يسهل الحزن
أتزعم أنَّ الذهنَ يُوضحُ مُشكلاً ... بلا مخبر تالله قد كذب الذهن
وإنَّ ابتغاء العلم دون معلم ... كموقد مصباح وليس له دهن[١]

وقال ابن حجر الهيتمي[٢]: «تدريس الشافعي لكتب غير مذهبه لا يسوغ له، إلا إن قرأ ذلك الذي يُدَرِّسُهُ على عالمٍ موثوق به من أئمة ذلك المذهب، هذا إن أريد به تدريس المعتمد في ذلك المذهب، وأمّا إن أريد منه مجرّد فهم العبارة وتفهيمها فهذا لا محذور فيه».

---

(١) ينظر: الفوائد المكية ص٢١.

(٢) في الفتاوى الكبرى ٤: ٣٢٥.

أو كان ظاهر الرِّواية ولم يرجحوا خلاف ذاك فاعلم

معناه: أنَّ ما كان من المسائل في الكتب التي رويت عن محمد بن الحسن رضي الله عنه رواية ظاهرة يفتى به، وإن لم يُصرِّحوا بتصحيحه، نعم لو صحّحوا رواية أُخرى من غير كتب ظاهر الرِّواية يتبع ما صحَّحوه.

قال الطَّرسوسيُّ في مسألة الكفالة إلى شهر: «إنَّ القاضي المقلِّد لا يجوز له أن يَحكمَ إلاّ بما هو ظاهرُ الرِّواية، لا بالرِّواية الشاذّة، إلا أن ينصّوا على أنَّ الفتوى عليها»[1].

وكتب ظاهر الرِّواية أتت ستّاً وبالأصول أيضاً سميت

الوقفات المتعلّقة بالبيت:

الأولى: اختلفوا في تحديد كتب ظاهر الرّواية على أقوال:

١. إنَّها ستة كتب: «الجامع الصّغير» و«الجامع الكبير» و«السير الصغير» و«السير الكبير» و«المبسوط» و«الزّيادات»، واختاره ابن عابدين[2]، واللكنوي[1]، والنّحلاوي[2]، والكشميري[3]، وعلي حيدر[4]، والعثماني[5]، والمجددي[6].

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٣١١ـ ٣١٢ عن أنفع الوسائل.

(٢) في رد المحتار ١: ٤٧، وشرح رسم المفتي ص١٦، والعقود الدرية١: ١٧٠، وفي موضع آخر٢: ٣١٠، قال: «المراد بالمذهب ما يذكر في كتب ظاهر الرواية الخمسة التي هي المبسوط، والسير الكبير، والسير الصغير، والجامع الكبير، والجامع الصغير من كتب الإمام محمد بن

٢. إنَّها أربعة كتب، فلم يَعدّ «السِّير» بقسميه منها، واختاره البابرتي[٧] وقاضي زاده[٨]، إذ قالا: «المرادُ بظاهر الرواية عند الفقهاء: رواية «الجامعين» و«المبسوط» و«الزيادات»، ويعبَّر عنها بظاهر الرواية، والمراد بغير ظاهر الرواية: رواية غيرها».

٣. إنَّها خمسة كتب، فلم يعدّ «السير الصغير» منها، واختار ابن مازه[٩]، وطاشكبرىٰ زاده[١٠]، وحاجي خليفة[١١]، والحموي[١٢].

الحسن»، حيث جعلها خمسة وأخرج الزيادات، فلعله سبق قلم منه، لتعارضه مع ما ذكره في مواضع أخرىٰ.

(١) في عمدة الرعاية ١: ٢٩.

(٢) في الدرر المباحة ص٢٣٢.

(٣) في فيض الباري٢: ٢٦٦.

(٤) في درر الحكام شرح مجلة الأحكام٤: ٦٠٧.

(٥) في أصول الإفتاء ص٢٣.

(٦) في أدب المفتي ص٥٧٠.

(٧) في العناية ٨: ٣٧١.

(٨) في نتائج الأفكار ٨: ٣٧١، ٩: ١٠٤.

(٩) في المحيط البرهاني١: ٢٩.

(١٠) من مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧.

(١١) في كشف الظنون ٢: ١٢٨٣.

(١٢) في غمز عيون البصائر٤: ٣٢٢.

والقول الثَّالث هو الرّاجح؛ لأننا عند مقابلة كتاب «السِّير الصغير» المطبوع[1] مع «كتاب السير» من كتاب «الأصل»[2] لمحمد بن الحسن الشيباني نجد أنَّهما لا يختلفان عن بعضهما أبداً، فلعله سُمِّي بالصغير؛ تمييزاً له عن «السِّير الكبير» الذي ألَّفه محمد بن الحسن مستقلاً، وشرحه السَّرَخْسيّ وغيره.

الثّانية: ظاهر الرّواية يقصد بها قول أبي حنيفة عادة، وقول الصّاحبين عموماً:

إذا أُطلق ظاهر الرّواية في المعتاد، فإنَّ المقصود به ما نقل عن أبي حنيفة في كتب ظاهر الرِّواية، ولكنَّها تشتمل على قول أبي يوسف ومحمد، فيطلق عليها ظاهر الرواية، ويكون المقصود بها المنقول عن أئمتنا الثلاثة، والمعتاد أن يكون مُقيداً بذكرهم بأن يقال: في ظاهر الرواية عن الثلاثة مثلاً.

ومن النّادر جداً أن يذكر قول الحسن بن زياد في ظاهر الرواية، كما أشار ابن عابدين، وفي بعض الأحيان يطلق ظاهر الرّواية ويقصد به ما نقل عن محمّد في ظاهر الرّواية ولا يصرّح به عنه، وبعد البحث والتّنقيب يتبيّن ذلك.

---

(١) ينظر: طبعة السير الصغير بتحقيق: مجيد خدوري، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥م، ط١.

(٢) الأصل ١: ٤٢١ـ٥٣٨.

فمثلاً: مسألة مقدار مسح الرأس، فالمشهور في المذهب مقدار الرّبع، وروي ثلاثة أصابع: وهي رواية هشام عن الإمام[١]، وقال ابن نجيم[٢]: «ذكر في البدائع: أنَّها رواية الأصول، وفي غاية البيان أنَّها ظاهر الرواية، وفي معراج الدّراية: أنَّها ظاهر المذهب، واختيار عامة المحققين، وفي الظهيرية: وعليها الفتوى... ومع ذلك فهي غير منصور».

قال الشُّرُنْبُلاليّ[٣]: «أنَّه مردودٌ وإن صحح»، وقال الطَّحطاويُّ[٤]: «أنَّها غير المنصور روايةً ودراية»، وقال ابنُ عابدين[٥]: «لكن نسبها إلى محمّد رضي الله عنه، فيحمل ما في المعراج من أنَّها ظاهر المذهب على أنَّها ظاهر الرواية عن محمد رضي الله عنه توفيقاً».

وقال محقِّق «الأصل»[٦] إشارة إلى عدم ذكر الحسن في ظاهر الرواية: «يذكر الإمام محمد في الكتاب أراء أستاذيه أبي حنيفة وأبي يوسف ورأيه في مواضع كثيرة جداً من الكتاب، ويذكر نادراً آراء غيرهم مثل زفر وابن أبي ليلى وسفيان، ويذكر نادراً قول أهل المدينة»[٧].

---

(١) ينظر: درر الحكام١: ١٠.

(٢) في البحر١: ١٥.

(٣) في مراقي الفلاح ١: ٩٥.

(٤) في حاشية الطحطاوي١: ٩٥.

(٥) في رد المحتار١: ٦٧.

(٦) ١: ١١٣.

(٧) لكن في الأصل نُقِل عن المجرد للحسن بن زياد ثلاث صفحات، وقال المحقق١: ٢٠٢:

الثّالثة: اختلفوا في تحديد ظاهر الرّواية والأصول:

١. ذهب الجمهور: أنَّه لا فرق بينهما، وانتصر لهم ابن عابدين(١).

٢. ذهب بعضهم: كالبابرتي(٢) وابن كمال باشا(٣) وطاشكبرى زاده إلى الفرق بينهما، فقال طاشكبرى(٤): «إنَّهم يُعبّرون عن "المبسوط" و"الزيادات" و"الجامعين" برواية الأصول، وعن "المبسوط" و"الجامع الصغير" و"السير الكبير" بظاهر الرواية، ومشهور الرواية».

والرّاجح ما ذهب إليه الجمهور؛ لأنَّ الاستخدام الشائع في عامة الكتب استعمال رواية الأصول مرادفة لظاهر الرِّواية(٥).

«أنها موجود في جميع نسخ المخطوطة،ولعلّها من الرّواة»

(١) في شرح رسم المفتي ص١٦-١٨.

(٢) في العناية١: ١٣٦.

(٣) ينظر: رأي ابن كمال باشا في شرح رسم المفتي ص١٧-١٨، وغيرها.

(٤) مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧.

(٥) ينظر: شرح السير الكبير١: ١٨٧١، والنكت للسرخسي ص٣٦، والهداية٣: ١٨٤، والبدائع١: ٦٣.

صنَّفَها مُحمّدٌ الشيبانىّ حَرَّرَ فيها المذهب النعمانى
الجامع الصغير والكبير والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط تواترت بالسند المضبوط
كذا له مسائل النوادر إسنادُها في الكتب غيرُ ظاهر
وبعدها مسائل النوازل خَرَّجَها الأشياخُ بالدلائل

طبقات مسائلَ الحنفية ثلاثة:

الأولى: مسائلُ الأصول: وتُسمَّى ظاهر الرواية: وهي مسائل رُوِيت عن أصحاب المذهب: وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمّد(١).

والمسائلُ التي تُسمّى بظاهر الرِّواية والأصول: هي ما وُجِد في كتب مُحمّد التي هي: «المبسوط»، و«الزِّيادات»، و«الجامع الصغير»، و«السِّير الصَّغير»، و«الجامع الكبير»، و«السِّير الكبير» ، وإنَّما سُميت بظاهر الرِّواية؛ لأنَّها رُوِيت عن مُحمّد برواية الثِّقات، فهي ثابتةٌ عنه: إمّا متواترةٌ، وإمّا مشهورةٌ عنه(٢)، لكن إدراج «السِّير الصَّغير» فيها ليس صواباً، كما سبق.

الثّانية: مسائل النوادر: هي المسائل التي رويت عن الأئمّة، لكن في غير كتب ظاهر الرواية(٣)، وهي على أقسام:

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٣١٥.
(٢) ينظر: شرح العقود ص٣١٦ـ ٣١٧.
(٣) ينظر: شرح العقود ص٣١٨.

١. كتب لم تشتهر عن مُحمّد، ولم تروَ عنه بطرق كطرق الكتب الأُول، وهي:

أ. «الكيانيات»: وهي مسائل جمعها محمد لرجل يسمى كيان، وقد يوجد في بعض الكتب «الكيسانيات»، وقالوا: جمعها كيسان، وهي بلدة، قال طاشكبرى(١): «لكن هذا غير صحيح، والصحيح الأول»، وقال الكوثريّ(٢): «هي مسائل رواها سليمانُ بن شعيب عن أبيه عن محمد، ويقال لها: الأمالي».

ب. «الرقيَّات»: وهي مسائل جمعها محمد حين كان قاضياً بالرقّة، قال الكوثريّ(٣): «رواها عنه محمد سماعة وكان معه طول بقاء محمد بن الحسن بها».

ج. «الجُرجانيّات»: وهي مسائل جمعها محمد بجرجان، قال الكوثري(٤): «ويرويها علي بن صالح الجرجاني».

د. «الهارونيّات»: وهي مسائل جمعها محمد لرجل مسمَّى بهارون(٥).

---

(١) في مفتاح السعادة ٢: ٢٣٧.

(٢) في بلوغ الأماني ص٦٦.

(٣) في بلوغ الأماني ص٦٦

(٤) في بلوغ الأماني ص٦٦.

(٥) وفي المظاهري ص٦٨: مسائل جمعها محمد في زمن هارون الرشيد.

هـ. «الكسب» يقال: إنَّه مات قبل أن يتمه، وكانوا سألوه أن يؤلّف كتاباً في الورع، فجاوبهم بأني ألّفت كتاباً في البيوع، يريد أنَّ المرء إذا طاب مكسبه حسن عمله، فلما أصروا على الطلب بدأ في تأليف هذا الكتاب...

٢. كتب محمد التي يغلب فيها الحديث فبين أيدينا:

أ. «موطأ محمد»، بروايته عن مالك، وفيه ما يزيد ألف حديث وأثر من مرفوع وموقوف مما رواه عن مالك، وفيه نحو مئةٍ وخمسةٍ وسبعين حديثاً عن نحو أربعين شيخاً سوى مالك...، وعليه شروح عديدة، منها: «شرح القاري»، و«شرح البيري»، و«شرح عثمان الكماخي»، وشرح اللكنوي المسمّى «التعليق الممجد»...

ب. «الحجة»، المعروفة بالحجج في الاحتجاج على أهل المدينة.

ج. «الآثار»، يروي فيه عن أبي حنيفة أحاديث مرفوعة وموقوفة ومرسلة، ويكثر جداً عن إبراهيم النخعي شيخ الطريقة العراقية، ويروي فيه قليلاً عن نحو عشرين شيخاً سوى أبي حنيفة، وهو كتاب نافع للغاية، وللمشايخ عناية خاصة بروايته في أثباتهم، وقد ألف ابن حجر «الإيثار بمعرفة رواة الآثار» في رجاله باقتراح صاحبه العلامة قاسم الحافظ، ثم ألف هو أيضاً كتاباً آخر في رجاله[1].

---

(١) ينظر: بل*وغ الأماني ص٦٥-٦٦.

قال العثمانيّ(١): «والظاهر أنَّها وإن كانت بمثابة كتب ظاهر الرواية في صحة نسبتها إلى الإمام محمد، واشتهارها فيما بين أهل العلم، ولكنَّها ليست موضوعة لبيان المذهب وفروعه،... وكتب ظاهر الرواية فإنَّها وضعت؛ لبيان المذهب أصلاً، فصارت هي المعتمدةُ لمعرفة المذهب الحنفي، ولعلّ من أجل هذا لم يذكر الفقهاء الحنفيّة هذه الكتب لا في ظاهر الرواية ولا في النّوادر؛ لأنَّها ليست مِنَ النّوادر لشهرتها عن الإمام محمّد، وليست من ظاهر الرواية؛ لأنَّها لم توضع لبيان المذهب، ولكن الظَّاهر أنَّ رتبتها فوق النَّوادر ويؤخذ بما جاء فيها إلا ما عارض الكتب السِتّة».

٣.الرِّوايات المُتفرّقة:

وهي المشهورة بالنوادر: وهي عن محمد بن الحسن من غير ظاهر الرّواية، وهي ثمان: «نوادر هشام»، و«نوادر ابن سماعه»، و«نوادر ابن رستم»، و«نوادر داود بن رشيد»، و«نوادر المعلى»، و«نوادر بشر»، و«نوادر ابن شجاع البلخي أبي نصر»، و«نوادر أبي سليمان»(٢).

٤.كتب غير محمّد، كـ«المجرَّد» للحسن بن زياد، ومنها: كتب «الأمالي»، ويقال: إنَّ الأمالي في ثلاثمئة جزء(٣).

---

(١) في أصول الإفتاء ص١٣٩.

(٢) ينظر: مقدمة منتهى النقاية على شرح الوقاية ص٥٦-٥٨، وغيره.

(٣) ينظر: بلوغ الأماني ص٤٧.

والإملاء: أن يقعد العالِم وحوله تلامذة بالمحابر والقراطيس، فيتكلّم العالِم بما فتح الله عليه من العلم، وتكتب التلامذة ما تكلّم مجلساً مجلساً، ثم يجمعون ما كتبوا، فيصير كتاباً، ويسمّىٰ بـ"الأمالي"، وكان هذا عادة المتقدّمين[١].

الثّالثة: الفتاوى والواقعات: وهي مسائلُ استنبطها المجتهدون المتأخرون لمّا سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن أهلِ المذهبِ المتقدمين، وهم أصحابُ أبي يوسف ومحمّد وأصحاب أصحابهما، وهلمّ جرّا، وهم كثيرون، موضع معرفتهم كتب الطبقات لأصحابنا وكتب التواريخ.

فمن أصحاب أبي يوسف ومُحمّد، مثل: عصام بن يوسف[٢]، وابن رستم[٣]، ومحمد بن سماعة، وأبي سليمان الجوزجاني[٤]، وأبي حفص البخاري[٥].

---

(١) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص ٣٢١.

(٢) هو عصام بن يوسف بن مَيْمون بن قدامة البلخي، أبو عصمة، وهو أخو إبراهيم بن يوسف، وقد كانا شيخي بلخ في زمانهما بغير مدافع لهما، (ت٢١٠هـ). ينظر: الجواهر المضية٢: ٥٢٧-٥٢٨، والفوائد البهية ص١٩٥.

(٣) هو إبراهيم بن رستم المَرْوزيّ، أبو بكر، تفقه علىٰ محمد ﷺ، وروىٰ عن نوح الجامع، وسمع مالك، عرض المأمون عليه القضاء فامتنع، (ت٢١١هـ). ينظر: الفوائد ص٢٧.

(٤) هو موسىٰ بن سليمان الجُوزَجانيّ، أخذ الفقه عن محمّد ﷺ، من مؤلفاته: «السير الصّغير»، و«كتاب الصلاة»، و«كتاب الرهن»، و«النوادر»، توفي بعد المئتين. ينظر: الجواهر٣: ٥١٨-٥١٩، والفوائد ص٣٥٤.

(٥) هو أحمد بن حفص، أبو حفص الكبير، أخذ عن محمد بن الحسن الإمام المشهور ﷺ،

ومَن بعدهم، مثل: مُحمّد بن سلمة[١]، ومحمد بن مقاتل[٢]، ونصير بن يحيى[٣]، وأبي النصر القاسم بن سلام[٤] ﷺ، وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب؛ لدلائل وأسباب ظهرت لهم.

وأَوّل كتاب جمع في فتواهم فيما بلغنا: كتاب «النوازل» للفقيه أبي الليث السمرقنديّ (ت٣٧٥هـ).

ثم جمع المشايخ بعده كتباً أخر: كـ«مجموع النوازل والواقعات» للناطفي، (ت٤١٦هـ)، و«الواقعات» للصَّدر الشهيد، (ت٥٣٦هـ).

ثمّ ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطةً غيرَ متميزة: كما في «فتاوى قاضي خان»(ت٥٩٢هـ)، و«الخلاصة» لافتخار الدين البخاري، (ت٥٤٢هـ)، وغيرهما.

(ت٢٠٧هـ). ينظر: الجواهر١: ١٦٦-١٦٧، وتاج التراجم ص٩٤، والفوائد ص٣٩.

(١) هو محمد بن سلمة البَلْخِيّ، أبو عبد الله، تفقه على أبي سليمان الجُوزَجاني، وشدَّاد بن حكيم، (١٩٢-٢٧٨هـ). ينظر: الجواهر٣: ١٦٢-١٦٣، والفوائد ص٢٧٩.

(٢) هو محمد بن مقاتل الرَّازِيّ، من أصحاب محمد ﷺ، قاضي الرَّي، (ت٢٤٨هـ). ينظر: الجواهر٣: ٣٧٢، والفوائد ص٣٢٩، والتقريب ص٤٤٢.

(٣) هو نصير بن يحيى البَلْخيّ، أخذ الفقه عن أبي سليمان الجُوزَجانيّ عن محمد ﷺ، (ت٢٦٨هـ)، ينظر: الجواهر المضية٣: ٥٤٦، ٣٢٦، والفوائد ص٣٦٣.

(٤) لعلّه محمد بن سلام، أبو نصر، من أهل بَلْخ، (ت٣٠٥هـ)، وقد ذكر صاحبُ «الجواهر»: أنَّ محمد بن سلام، ونصر بن سلام، وأبي نصر بن سلام واحدٌ، واسمه الصحيح كما ذكرنا. ينظر: الجواهر٤: ٩٢-٩٣، والفوائد ص٢٧٦.

ومَيَّزَ بعضُهم: كما في كتاب «المحيط» لرضي الدين السَّرَخسيّ، (٥٧١هـ)، فإنَّه ذكر أَوّلاً مسائل الأصول، ثم النّوادر، ثم الفتاوىٰ، ونِعمَ ما فعل[1].

قال محقِّقُ «الأصل»[2]: «يذكر الرضي السرخسي في مقدمته: أنَّه جمع في عامة مسائل الفقه ورتبه علىٰ أنَّه بدأ كل باب بمسائل «المبسوط» لما أنها أصول مبنية، وأردفها بمسائل النوادر لما أنَّها من أصول المسائل منزوعة، ثم أعقبها بمسائل الجامع لما أنَّها من زبدة الفقه مجموعة، ثم ختمها بمسائل الزّيادات لما أنَّها علىٰ فروع الجامع مزيدة، لكنّه عند فحص الكتاب يتبين أنّه جمع فيه تلك المسائل من حيث المعنىٰ ولم يلتزم بلفظ المبسوط: أي الأصل، والكتاب مخطوط لم يطبع.

و«المحيط» لبرهان الدين البخاري ذكره في مقدمته: أنَّه جمع فيه مسائل «المبسوط» و«الجامعين» و«الزِّيادات» و«السِّير» و«النَّوادر» و«الفتاوىٰ والواقعات»، ولكنَّه عند فحص الكتاب يتبيّن أنَّه جمع فيه تلك المسائل من حيث المعنىٰ أيضاً، ولم يلتزم باللفظ».

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٣٢٢ـ٣٢٧.

(٢) في مقدمة الأصل ص١٢٤-١٢٥.

واشتهر المبسوط بالأصل وذا لسبقه الستّة تصنيفاً كذا

فوائد متعلّقة بالبيت:

الأوّلى: يطلق «الأصل»، ويُراد به «المبسوط» للشّيباني:

قال ابن عابدين[1]: «وكثيراً ما يقولون: ذكره مُحمّد في «الأصل»، ويُفسِّرُه الشرّاح بـ«المبسوط»، فعُلِم أنَّ الأصلَ مُفرداً هو «المبسوط» اشتهر به من بين باقي كتب الأصول».

الثّانية: اختلفوا في سبب تسمية «المبسوط» أصلاً:

قال ابنُ نُجيم[2]: «سُمّي الأصل أصلاً؛ لأنَّه صُنِّف أوّلاً، ثمّ «الجامع الصّغير»، ثم «الكبير»، ثمّ «الزِّيادات» ».

ويُسمّى «المبسوط» لمحمّد بن الحسن بـ«الأصل»؛ لأنَّه ألف قبلها فهو كالأساس لمن بعده.

قال محقّقُ «الأصل»[3]: «سببُ التَّسمية بالأصل يرجع إلى أنَّه كتاب شامل للمسائل والقواعد الأساسية التي وضعها أبو حنيفة ومَنْ بعده أبو يوسف ومحمد، فهذا الكتاب هو الأصل والأساس والقاعدة التي بني عليها الفقه الحنفي فيما بعد، وقد كانت هذه المسائل تعرف بمسائل الأصول، وكانت آراء الإمام أبي حنيفة تدون من قبل تلاميذه، ويناقشون المسألة في

---

(١) في شرح العقود ص٣٣٧.

(٢) في البحر٢: ١٧٠.

(٣) الدكتور محمد بوينوكالن في مقدمة الأصل ص٤٤-٤٦.

مجلسه فإذا استقر رأيهم على أمر دونوه في الأصول، ولعل المقصود بالأصول هنا كتب وأبواب الفقه الأساسية.

فموضوع الصَّلاة مثلاً أصل، وموضوع الزَّكاة أصل...أي موضوع أساسي تدور حوله مسائل ذلك الكتاب، ثم آل تلك الأصول على تلاميذ الإمام... ووسعا هذه الأصول بمسائل جديدة، فكانت هذه الآراء مجتمعة هي امتداداً لذلك الأصل الذي دون في عهد الإمام.. وكونت هذه المجموعة الأصل والأساس للمذهب الحنفي، حيث بنى على هذا الأصل جميع مَن جاء من بعدهم مِنَ الحنفية وغيرهم....

وهناك احتمال آخر، وهو أنَّ اسم الأصل لم يكن في البداية اسماً لكتاب معين، وإنَّما هو بمعنى الكتاب أو المرجع الأساسي أو المصدر الذي يتحاكم إليه للضبط والتثبت، كما كان المحدثون يستعملون هذه اللفظة بكثرة في هذه المعاني أو قريباً منها، لكن لكثرة استعمال هذه اللفظة للتعبير عن تلك الكتب صارت علماً لهذه الكتب عند الحنفية...

ويظهر أنَّ سبب تسمّيته بالمبسوط أنَّه مبسوط واسع كبير مسترسل في العبارة وشامل لجميع أبواب الفقه، وهو مخالف في ذلك للجامع الصغير وأمثاله من كتب محمد التي هي أصغر حجماً، ولا نستطيع أن نجزم إن كان الإمام محمد سمّى كتابه هذا بهذا الاسم أيضاً، ومع ذلك فإن تسمية الكتب بالمبسوط كانت شائعة في العصور الأولى، فترى العديد من الكتب المسمّاة بهذا الاسم في مختلف علوم المسلمين».

الثّالثة: ألّف محمد «المبسوط» في كتب مستقلة:

ألَّف محمّد «المبسوط» في كتب مستقلة على حدة، مثل: كتاب الصلاة والزّكاة والبيع والنّكاح والأشربة والسِّير والفرائض، وهي الكتب التي عُلمت بالأصول عند المتقدمين، ثم جمعت هذه الأصول ـ أي الكتب ـ في كتاب اشتهر فيما بعد بكتاب «الأصل» أو «المبسوط».

قال حاجي خليفة[1]: ««المبسوط» ألفه مفرداً، فأولاً ألف مسائل الصلاة وسمّاه كتاب الصلاة، ومسائل البيوع وسمّاه كتاب البيوع، وهكذا الأيمان والإكراه، ثم جُمعت، فصارت مبسوطاً».

قال محقق «الأصل»[2]: «لكننا لا ندري هل كان الجامع لهذه الكتب تحت عنوان واحد هو محمد بن الحسن نفسه أو أن تلاميذه الرّاوين لكتبه هم الذين قاموا بذلك؟ ويترجح لدينا أنَّ الرُّواة هم الذين قاموا بهذا الأمر...».

الرّابعة: تعدّدت نسخ «المبسوط»:

قال ابن عابدين[3]: «واعلم أَنَّ نُسَخَ «المبسوط» المرويِّ عن مُحمّدٍ متعدِّدةٌ، وأظهرُها «مبسوط أبي سليمان الجُوزجانيّ»».

---

(١) في كشف الظنون٢: ١٥٨.

(٢) في مقدمة الأصل ص٤٣-٤٤.

(٣) في شرح العقود ص٣٢٨.

ويتضح من مقارنة مسائل الأصل في النسخ التي بأيدينا مع كتب الفقه الحنفي أن الاختلاف الواقع بين روايات الأصل قد أثّر على كتب الفقه أيضاً، فترى في بعض المسائل اختلافاً واقعاً بينها في نقل ظاهر الرواية(١).

وقد أعاد الشّيباني النّظر فيما ألّفه بعد أن انتهى من تأليف كتبه، وأعاد تأليفها مرّة أخرى، لكنّه لم ينته من إعادة النظر في جميع كتبه كما يقول السّرخسي(٢)، وهذا قد يفسّر الاختلاف الواقع بين كتب الفقه المختلفة في كتاب «الأصل» من حيث تنوع الأسلوب، واختلاف الرأي أحياناً أخرى(٣).

الخامسة: نقص نسخ مخطوطة «المبسوط»:

تحتوي النّسخ التي بأيدينا من كتاب الأصل على سبعة وخمسين كتاباً من كتب الفقه...ويؤسفنا أن نذكر أن كتاب «الأصل» الذي بأيدينا ناقص، وأنّ هذا النّقص موجود في جميع النسخ التي اطلعنا عليها، لكن هذا النّقص قليل إذا قيس بالقسم الموجود منه، فالمفقود من كتاب «الأصل» هو كتاب السجدات وكتاب المناسك وكتاب الأشربة وكتاب أدب القاضي وكتاب حساب الوصايا وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى وكتاب الشروط، وهذه الكتب موجودة في الكافي للحاكم الشهيد، والذي هو مختصر من كتب محمد(٤).

---

(١) ينظر: مقدمة الأصل ص٨٣.

(٢) في المبسوط ٣٠: ٢٨٧.

(٣) ينظر: مقدمة الأصل ص١٠٦.

(٤) ينظر: مقدمة الأصل ص١١٥.

السّادسة: كثرة رواية محمد للأحاديث والآثار في «المبسوط»:

يروي محمد أحاديث وآثاراً كثيرة بأسانيدها عن طريق أبي حنيفة وأبي يوسف ومالك بن أنس وغيرهم، وأحياناً يذكر بلاغات بدون إسناد، فيقول بلغنا عن النبي ﷺ وهو أمر معهود في كتب الأقدمين كالموطأ وغيره، ويبلغ عدد الأحاديث المرفوعة والموقوفة وأقوال التابعين والآثار فيه نحو (١٦٣٢) رواية، وبعض هذه المرويات مذكورة بأسانيدها، وبعضها بدون إسناد، كما ذكرنا(١).

السّابعة: أشهر رواة «المبسوط» الجوزجاني وأبي حفص الكبير:

ومن المعلوم أنَّ رواة كتاب الأصل المشهورين هم: أبو سليمان الجوزجاني، وأبو حفص البخاري، واشتهرت الرّوايتان المنسوبتان إليهما: بنسخة أبي سليمان، ونسخة أبي حفص، وحتى أنّ الكتاب نفسه ينسب إلى الرّاوي أحياناً، فيقال: مبسوط أبي سليمان الجوزجاني.

وروايات «الأصل»: أي نسخه المروية عنه محمد متعددة، وأظهرها رواية أبي سليمان، وهناك روايات أخرى مثل رواية أبي حفص، ورواية هشام بن عبيد الله الرازي، ورواية محمد بن سماعة ورواية المعلى بن منصور...

---

(١) ينظر: مقدمة الأصل ص١١٤.

ورواية الجوزجاني مقدمة على رواية أبي حفص في الغالب، لكن توجد مواضع يكون الصَّواب فيها مع أبي حفص أو يختلف الترجيح، وقد قام الحاكم الشّهيد بالمقارنة بين هذه الروايات واختيار ما رآه صواباً منها في كتابه الكافي المختصر من الأصل، وتبعه السرخسي في المبسوط غالباً(١).

الثّامنة: اشتهر إطلاق «المبسوط» على شروحه أيضاً لكن مع ذكر الشّارح:

شرح «المبسوط» أكابر علماء الحنفية، ولكن لكثرة الاستعمال لا يقولون: «شرح المبسوط» لخُواهَر زادَه مثلاً، وإنّما يُقال: «المبسوط» لخُواهر زادَه، ويقصد شرحه له.

قال البيري(٢): «ومبسوطاتهم شروحٌ في الحقيقة، ذكروها مُختلطة بـ«مبسوط» مُحمّد، كما فعل شرّاح «الجامع الصغير»، مثل: فخر الإسلام، وقاضي خان، وغيرهما، فيُقال: ذَكره قاضي خان في «الجامع الصغير»، والمراد شرحه، وكذا في غيره».

التّاسعة: شرح «المبسوط» كبار أئمة الحنفية، ومنهم:

١. شيخ الإسلام، محمد بن الحسن البخاري القديدي، المعروف بـ(بكر خُواهَر زادَه)، قال الذّهبي: شيخ الطّائفة بما وراء النّهر، برع في

---

(١) ينظر: مقدمة الأصل ص٧٤-٧٥.

(٢) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٢-٣/ ب.

المذهب، وفاق الأقران، وطريقته أبسط طريقة الأصحاب، وكان يحفظُها، (ت٤٨٣هـ)(١)، ويُسمَّى «المبسوط الكبير»، «المبسوط البكري»(٢).

٢. شمس الأئمة، عبد العزيز بن أحمد بن نصر الحَلْوانيّ(٣)، قال ابن ماكولا: إمام أهل الرأي في وقته في بخارى، (ت٤٥٦هـ)(٤).

٣. فخر الإسلام، عليّ بن محمد بن عبد الكريم البَزْدَويّ(٥)، قال السمعاني: فقيه ما وراء النهر، وأستاذ الأئمة، وصاحب الطريقة مذهب أبي حنيفة، (ت٤٨٢هـ)(٦).

٤. شيخ الإسلام، عليُّ بن محمد بن إسماعيل الإِسْبِيجَابِيّ السَّمَرْقَنْدِيّ، قال الكفوي: لم يكن أحد يحفظ مذهب أبي حنيفة ويعرف مثله في عصره، عمَّر العمر الطويل في نشر العلم، (ت٥٣٥هـ)(٧).

---

(١) ينظر: العبر٣: ٣٠٢، والجواهر٣: ١٤١، والفوائد ص٢٧٠.

(٢) ينظر: مقدمة الأصل ص١١٧.

(٣) قال الدكتور محمد بوينوكالن في مقدمة الأصل ص١١٧: «هناك كتاب للحلواني يحمل اسم المبسوط، وله نسخة في مكتبة السليمانية، وقد اطلعت عليه وهو شرح الكافي للحاكم الشهيد وليس لكتاب الأصل، وقد يكون للحلواني كتابان شرح الأصل وشرح الكافي، ولم يصلنا شرح الأصل»

(٤) ينظر: مقدمة الهداية٢: ١٣، والجواهر٢: ٤٢٩.

(٥) له شرح المبسوط في مكتبة بايزيد... لكن أسلوب الكتاب مختلف تماماً عن أسلوب كتاب الأصل، فهو يعنى بالتعليل النظري الأصولي، ويستعمل مصطلحات جديدة... كما في مقدمة الأصل ص١١٨.

(٦) ينظر: الجواهر٢: ٥٩٤.

(٧) ينظر: الجواهر٢: ٥٩١، وهدية العارفين١: ٦٩٧، والفوائد ص٢٠٩.

٥.محمّد بن أحمد القاضي العامري الحنفي، أبو عاصم، كان قاضياً بدمشق، يقع في نحو ثلاثين جزءاً[1].

٦.ناصر الدين، محمد بن يوسف بن محمد العَلَويّ الحَسَنِيّ السَّمَرْقَنْديّ، قال أبو سعد: إمام فاضل، عالم بالتفسير والحديث والفقه والوعظ، (ت٥٥٦هـ)[2].

٧. نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، المعروف بالفقيه أبي الليث، قال الداودي: هو الإمام الكبير صاحب الأقوال المفيدة، والتصانيف المشهورة، (ت٣٧٥هـ)[3].

العاشرة: ما لم يذكر فيه محمد الخلاف، فهو قولهم جميعاً عموماً.

هذا ما صرّح به محمد بن الحسن، حيث قال[4]: «قد بينت لكم قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولي، وما لم يكن فيه اختلاف فهو قولنا جميعاً».

قال ابنُ الهُمام: «أنَّ ما لم يحك مُحمّد فيه خلافاً فهو قولُهم جميعاً»[5].

وهذه القاعدة التي وضعها الإمام محمد أغلبية، فإنّه توجد مواضع في الكتاب لا يذكر فيها خلاف، لكنَّ الخلاف موجود، ويوضح ذلك الحاكم

(١) ينظر: الجواهر المضية٣: ٤،٨٤: ٥٨، الفوائد البهية ص٢٦٣.

(٢)ينظر: الجواهر٣: ٤٠٩، والكشف١: ٥٦٥.

(٣) ينظر: تاج التراجم ص٣١٠، وطبقات المفسرين٢: ٣٤٥، والفوائد ص٣٦٢.

(٤) في الأصل١: ١.

(٥) ينظر: شرح العقود ص٣٤٧.

والسَّرخسي في «الكافي» و«المبسوط» في مواضع كثيرة[1].

الحادية عشرة: يغلب على منهج محمد في بعض كتب الأصل الرواية وفي أخرى التّأليف:

قال محقِّقُ «الأصل»[2]: «وهذا البحث التَّفصيلي يُستفاد منه أن كتاب الأصل هو من تأليف الإمام محمد بن الحسن روى فيه أقوال أبي حنيفة وأبي يوسف، وزاد عليهما تفريعاً وإيضاحاً وقياساً كما يمكن رؤية ذلك مفصلاً أثناء الكتاب، وبعض الكتب الفقهية يغلب عليها طابع التّأليف مثل: كتب الحيض والتّحري والاستحسان والأيمان والرضاع والإكراه، وبعضها يغلب عليها طابع الرواية مثل: كتاب الصرف، فإنَّه الناظر فيه يحس بأنَّ الكتاب من تأليف أبي يوسف لكن محمد بن الحسن رواه عنه وأضاف إليه بعض الإضافات، وبعض هذه الكتب مثل كتاب الوقف يظهر أنها من تأليف محمد بن الحسن ابتداءً، حيث ألّفه للرد على قول أبي حنيفة في الوقف، وهو لا يذكر في كتابه هذا أبا حنيفة أو أبا يوسف إلا مرة أو مرتين، وليس على سبيل رواية المسائل عنهما».

---

(١) ينظر: مقدمة الأصل ص١١٣.

(٢) في مقدمة الأصل ص٦٢.

الثّانية عشرة: «الجامع الكبير» كتاب تأصيل:

طريقة محمد في «الجامع الكبير» هي التأصيل والبناء والتفريع الفقهي، وليس مجرد الرواية؛ لذلك يعدّ أدق كتب محمد، وأصعبها.

قال ابن شجاع: «ما وضع في الإسلام كتاب في الفقه مثل «جامع محمد بن الحسن الكبير»... ومثل محمد بن الحسن في «الجامع الكبير» كرجل بنى داراً، فكان كلما علاها بنى مرقاة يرقى منها إلى ما علاه من الدار، حتى استتم بناءها كذلك، ثم نزل عنها وهدم مراقيها، ثمّ قال للناس: شأنكم فاصعدوا».

وقال الكوثري[1]: «والحقُّ أن هذا الكتاب آية في الإبداع ينطوي على دقّة بالغة في التَّفريع على قواعد اللغة وأصول الحساب، خلا ما يحتوي عليه من المضي على دقائق أصول الشرع الأغر، فلعلّه ألّفه ليكون محكاً لتعرف نباهة الفقهاء وتيقظهم في وجوه التفريع، يحار العقل في فهم وجوه تفريعه في ذلك إلى أن تشرح.

وهو كما قال ابنُ شجاع أوَّلاً وآخراً إلا أنَّ مراقي الكتاب أُعيدت إلى أبواب الكتاب، كما يظهر من شرحي الجمال الحصيريّ على «الجامع الكبير» حيث يقول في صدر كل باب من أبواب الكتاب: أصل الباب كذا، وبني الباب على كذا، فبذلك سهّلت وجوه التّفريع جداً».

---

(١) في بلوغ الأماني ص٥٩-٦٠.

وقال[1]: «وهو كتابٌ جامعٌ لجلائل المسائل مشتملٌ على عيون الرِّوايات ومتون الدِّرايات، بحيث كاد أن يكون معجزاً، كما يقول الأكمل في شرحه على تلخيص الخلاطي للجامع الكبير».

الثّالثة عشرة: كثرت الشروح على «الجامع الكبير» من فطاحل العلماء:

ولدقّة مسائل الكتاب وصعوبة تخريجها شرحه كثير من أئمة الفقهاء، منهم:

١. الإمام أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز، (ت٢٩٢هـ).

٢. الإمام علي بن موسى القُمّي، (ت٣٠٥هـ).

٣. الإمام أحمد بن محمد الطحاوي، (ت٣٢١هـ).

٤. الإمام أبو عمرو أحمد بن محمد الطبري، (ت٣٤٠هـ).

٥. الإمام أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، (ت٣٧٠هـ).

٦. الفقيه أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، (ت٣٧٥هـ).

٧. الإمام محمد بن علي، الشهير بابن عَبْدَك الجُرْجاني، (٣٤٧هـ).

٨. شمس الأئمة عبد العزيز بن أحمد الحَلْواني، (ت٤٥٦هـ).

---

(١) في بلوغ الأماني ص٦٤.

٩. شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد السّرخسي، (ت٤٨٣هـ).

١٠. الصّدر الشّهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه البخاري، (ت٥٣٦هـ).

١١. برهان الدين محمود بن أحمد صاحب المحيط، (ت٦١٦هـ).

١٢. علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي، (ت٥٥٢هـ).

١٣. أبو حامد أحمد بن محمد العَتَّابِيّ البخاري، (ت٥٨٦هـ).

١٤. الحسن بن منصور الأوزجندي، المشهور بقاضي خان، (ت٥٩٢هـ).

١٥. برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، (ت٥٩٣هـ).

١٦. جمال الدين محمود بن أحمد الحصيري البخاري، (ت٦٣٦هـ)[١].

الرّابعة عشرة: استدرك محمد في «الزيادات» ما فاته في «الجامع الكبير»:

قال الكوثريُّ[١]: « «الزِّيادات» و«زيادات الزيادات» ألّفهما بعد «الجامع الكبير» استدراكاً لما فاته من المسائل وتعدَّان من أبدع كتبه، وقد عني أهل العلم بشرحهما عناية كاملة».

---

(١) ينظر: أصول الإفتاء ١٢٨-١٣٠.

وبما أنَّه تكملة «للجامع الكبير»، فإنَّ أسلوبَه لا يختلف عن أسلوب «الجامع الكبير» في دقة المسائل والتَّوسع في التَّفاريع على فرض وقوعها...

وقد اعترض بعض النَّاس على هذا التَّغلغل في تفريع الجزئيات التي ربما تكون بعيدة عن الواقع، ولكن وجهه شمس الأئمة السَّرَخْسيُّ[2] بقوله: «فإن قيل: لماذا أورد هذا المسائل مع تيقّن كلّ عاقل بأنَّها لا تقع، ولا يحتاج إليها؟

قلنا: لا يتهيأ للمرء أن يعلم ما يحتاج إليه إلا بتعلم ما لا يحتاج إليه، فيصير الكلُّ من جملةِ ما يحتاج لهذا الطَّريق، وإنَّما يستعد للبلاء قبل نزوله»[3].

الخامسة عشرة: شرح «الزيادات» أكابر الفقهاء، ومنهم:

وشرح «الزيادات» جمعٌ كبيرٌ من العلماء منهم:

١. محمد بن سماعة، (ت٢٣٣هـ).

٢. أبو نصر العتابي، (ت٥٨٠هـ).

٣. برهان الدين بن مازة، (ت٦١٦هـ).

٤. تاج الدين الكردري، (ت٥٦٢هـ).

---

(١) في بلوغ الأماني ص٦٥.

(٢) في المبسوط١: ٢٤٢.

(٣) ينظر: أصول الإفتاء ص١٣٠-١٣١معارف.

٥. أبو حفص سراج الدين الهندي، (ت٧٧٣هـ).

٦. شمس الأئمة الحلواني، (ت٤٤٩هـ).

٧. شمس الأئمة السرخسي، (ت٤٨٣هـ).

٨. أبو عبد الله الجرجاني.

٩. قاضي خان حسن الأوزجندي، (ت٥٩٢هـ)، ومن مزاياه أنَّ قاضي خان يشرح في أول كلّ باب الأصول التي بنىٰ عليها الإمام محمد مسائل ذلك الباب، وقد جمع محقق الكتاب في آخر الكتاب القواعد والضوابط الفقهية التي من شرح الزيادات، فبلغت (١٠٤٥) أصلاً[١].

ويعتبر «شرح الزيادات» لقاضي خان أقوىٰ وأنفس شرح للكتاب والمزية المنفردة التي يتحلىٰ بها هذا الكتاب وتزيد قيمته العلمية هي أن قاضي خان سلك فيه مسلك التأصيل، ويراد به الاعتناء بتمهيد الأصول من القواعد العامة والضّوابط الفقهيّة أوّلاً ثم التّفريع عليها ثانياً حيث التزم في مستهل الأبواب... وبذلك تسهل معرفة وجوه التّفريعات[٢].

(١) ينظر: أصول الإفتاء ص١٣١-١٣٣ معارف.

(٢) ينظر: مقدمة شرح الزيادات لقاضي خان ص١: ١٣.

الجامع الصَّغير بعده فما فيه على الأصل لذا تقدّما
وآخر السِّتّة تصنيفاً وَرَدَ السِّيرُ الكبيرُ فهو المعتمد

فوائدُ متعلقةٌ بالبيتين:

الأولى: «الجامع الصغير» ألف بعد «الأصل»، ثم «الجامع الكبير»، ثم «الزِّيادات»، ثم «السِّير الكبير»:

قال ابنُ نُجيم[1]: «إنَّ «الجامع الصغير» صنَّفَه مُحمّد بعد «الأصل»، فما فيه هو المعوّل عليه».

وقال السَّرَخْسِيُّ[2]: عن «السير الكبير»: «هو آخرُ تصنيف صنَّفه مُحمّد في الفقه».

وقال ابن عابدين[3]: «إنَّ «الجامع الصغير» صنَّفه محمّد بعد «الأصل»، فما فيه هو المعوَّلُ عليه، ثم قال في «النَّهر»: سُمِي «الأصل» أصلاً؛ لأنَّه صُنّف أوّلاً، ثم «الجامع الصغير»، ثم «الكبير»، ثم «الزيادات»، كذا في «غاية البيان». وذكر الإمام شمس الأئمة السَّرَخْسيُّ في أوّل شرحه على «السير الكبير»: أنَّ «السير الكبير» هو آخر تصنيف صنَّفه محمّد في الفقه».

---

(١) في البحر الرائق ١: ١٧١.

(٢) في شرح السير الكبير ١: ١.

(٣) في ردّ المحتار ١: ٧٠.

الثّانية: ألَّف محمّدٌ «الجامع الصغير» بطلب من أبي يوسف:

وسبب تأليف الجامع الصّغير أنَّ أبا يوسف طلب منه أن يجمع له كتاباً في روايته عن أبي حنيفة، فجمعه له، ثمّ عَرَضَه عليه، فأَعجبه، وهو كتابٌ مباركٌ، يشتمل على ألف وخمسمئة واثنين وثلاثين مسألة، كما قال البَزْدَوِيّ[1].

قال الكوثريُّ[2]: «قد ذكر فيه الاختلاف في مئة وسبعين مسألة، ولم يذكر القياس والاستحسان إلا في مسألتين، وقدر الله سبحانه الذيوع البالغ له».

الثّالثة: «الجامع الصغير» يُعَدُّ من كتب الرِّواية:

وذكر بعضُهم: أنَّ أبا يوسف مع جلالةِ قدرِه لا يُفارقه في سفرٍ ولا حضرٍ.

وكان عليّ الرازيّ[3] يقول: مَن فهم هذا الكتاب فهو أَفهم أَصحابنا، وكانوا لا يُقَلِّدون أَحَداً القضاء حتى يمتحنوه به[4].

(١) ينظر: شرح العقود ص٣٤٢.

(٢) في بلوغ الأماني ص٦٣.

(٣) هو علي الرازي، الإمام، صاحب أبي يوسف، قال الصيمري: إنَّه من أقران محمد بن شجاع، وكان عارفاً بمذهب أصحابنا، وطعن على مسائل من الجامع ومن الأصول مع ورعٍ وزهدٍ وسخاءٍ وإفضال. ينظر: الجواهر ص٣٦٧.

(٤) ينظر: شرح العقود ص٣٤٣.

قال الحَلْوَانيُّ: إنَّ أكثر مسائل «الجامع الصغير» مذكورة في «المبسوط»؛ وهذا لأنّ مسائل هذا الكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. قسم لا يوجد لها رواية إلا هاهنا.

٢. وقسم يوجد ذكرها في الكتب، ولكن لم ينص فيها أنَّ الجواب قول أبي حنيفة أم غيره، وقد نصّ هاهنا في جواب كلّ فصل على قول أبي حنيفة رضي الله عنه.

٣. وقسم أعاده هاهنا بلفظ آخر، واستفيد من تغيير اللفظ فائدة لم تكن مستفادة باللفظ المذكور في الكتب، ومراده بالقسم الثالث ما ذكره الفقيه أبو جعفر الهندواني في مصنف سمّاه «كشف الغوامض»[1].

وقال فخر الإسلام: إنَّ «الجامع الصغير» لّما عُرِض على أبي يوسف استحسنه، وقال: حفظ أبو عبد الله، إلا مسائل خطّأه في روايتها، فقال مُحمّد: أنا حفظتُها ولكنَّه نسي، وهي ستُّ مسائل ذكرها في «البحر»[2].

---

(١) ينظر: النافع الكبير ص٣٢.

(٢) ففي البحر الرائق ٢: ٦٦: «وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى، ولم يبينها، وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال:

الأولى: مسألة ترك القراءة.

الثانية: مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر، قال أبو يوسف: إنَّما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر.

الرَّابعة: قراءة محمد لكلّ موصوف بالصَّغير على أبي يوسف:

قال ابن نجيم(١): «كُلُّ تأليف لُمحمّد بن الحسن موصوفٌ بالصغير، فهو باتفاقِ الشَّيخين أبي يوسف ومُحمّد، بخلاف الكبير، فإنَّه لم يعرض على أبي يوسف».

وقال ابنُ أمير حاج الحلبيّ: «إنَّ مُحمّداً قرأ أكثر الكتب على أبي يوسف، إلا ما كان فيه اسم الكبير، فإنَّه من تصنيفِ مُحمّد: كالمضاربة الكبير، والمزارعة الكبير، والمأذون الكبير، والجامع الكبير، والسير الكبير».

الثالثة: المشتري من الغاصب إذا أعتق ثم أجاز المالك البيع نفد العتق، قال: إنَّما رويت لك أنَّه لا ينفد.

الرابعة: المهاجرة لا عدّة عليها ويجوز نكاحها إلا أن تكون حبلى، فحينئذٍ لا يجوز نكاحها، قال: إنَّما رويت لك أنَّه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل.

الخامسة: عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفا أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة، وقالا: يدفع ربعه إلى شريكه أو يفديه بربع الدية، وقال أبو يوسف: إنَّما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا، وإنَّما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمداً وله ابنان فعفا أحدهما، إلا أنَّ محمداً ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى.

السادسة: رجل مات وترك ابناً له وعبداً لا غير، فادعى العبد أنَّ الميت كان أعتقه في صحته، وادعى رجل على الميت ألف دينار وقيمة العبد ألف، فقال الابن: صدقتما، يسعى العبد في قيمته وهو حر ويأخذها الغريم بدينه، وقال أبو يوسف: إنَّما رويت لك ما دام يسعى في قيمته أنَّه عبد، انتهى».

(١) في البحر ١: ٢٤٩.

وقال الطّحاوي(١): «ولم يذكر اسم أبي يوسف في شيءٍ من «السير الكبير»؛ لأنَّه صنفه بعدما استحكمت النفرة بينهما، وكلما احتاج إلى رواية عنه قال: أخبرني الثقة».

قال العثمانيّ(٢): «أنكر شيخنا العلامة ظفر أحمد التهانوي قبول هذه الحكايات ونسبها إلى الأعداء أنهم استخرجوا من اختلافهم النَّاشئ عن الاجتهاد الصحيح أباطيل مختلَقة عليهم؛ ليضعوا من شأنهم بنقل الطعن عن بعضهم في بعض.

وكذا ما حكي من أسباب استحكام النفرة بينهما كما في مقدمة المبسوط للسَّرَخسيّ باطل مختلق عليهما، فقد كان شأنهما أرفع وأجلّ من أن يُنسب إليهما أمثال هذه الأباطيل، نعوذ بالله من شر من وضعها، ولكن يبدو مما ذكره السَّرَخسيّ من أن الإمام محمداً لم يذكر الإمام أبا يوسف في الكتاب، وذلك يدلُّ على أنه كان بينهما شيء، وإن لم يكن ما ذكره في هذه الحكايات مما لا تصور من مسلم متدين، فضلا عن أمثال أبي يوسف ومحمد...».

وقال الكوثريُّ(٣): «ثمّ ذكر السَّرَخسيّ خرافة يتحاكاها بعض الإخباريين عن معلى وغيره بدون سند... وما كان يحقّ للسَّرَخسيّ في فضله

---

(١) في حاشية الطحطاوي ١: ١٦.

(٢) في أصول الإفتاء ص١٣٦-١٣٧، معارف.

(٣) في بلوغ الأماني ص٣٨-٣٩.

ونبله أن يُملي مثل هذه الأخلوقة من كوة محبسه على تلاميذه الذين يحضرون عند كوة المحبس؛ لتلقي «شرح السير الكبير» منه بإذن من ولي الأمر.

ولا صحّة لها مطلقاً، ولا يذكرها إلا بعض الإخباريين الذين يدونون الأقاصيص بدون سند لمجرد التَّسلية حتى لا يوجد شيءٌ من هذا القبيل في كتب الخصوم قبل زمن السَّرَخسيّ، وهم سراعٌ إلى إذاعة مثلها لو كانوا ظفروا بها لطاروا بها فرحاً، وأذاعوها فلا شكّ في كذبها واختلاقها...».

الخامسة: يُعَدُّ «السّير الكبير» أعظم كتاب أُلف في العلاقات الدّولية وأحكام الجيوش:

نال هذا الكتاب مكانةً رفيعةً جداً، وما زال المرجع الأساسي في موضوعه، ولا غرابة في ذلك، وقد ألَّفه مصنف علم الفقه، محمد بن الحسن الشيباني، حرَّر فيه مذهب إمام أئمة الفقه أبي حنيفة.

قال الكوثري[1]: « «السير الكبير» من أواخر مؤلفاته، ألَّفه محمّد بعد أن انصرف أبو حفص الكبير إلى بُخارى، فانحصرت روايته في البغداديين، مثل: الجوزجاني وإسماعيل بن توبة القزويني.

وقد احتفى الرّشيد بهذا الكتاب جداً وأسمعه ابنيه: الأمين والمأمون، وعظم قدر هذا الكتاب معروف، وقد شرحه جماعة من الأئمة..».

---

(١) في بلوغ الأماني ص٦٥.

السَّادسة: اهتم كبار الفقهاء بشرحه وتوضيحه، ومنهم:

١. شمس الأئمة، عبد العزيز بن أحمد الحلواني، (٤٥٦هـ).

٢. شمس الأئمة، محمد بن أحمد السَّرَخْسيّ، قال اللكنوي عنه: فيه مسائل كثيرة، وفوائد حديثية غزيرة، (٤٨٣هـ)[١].

٣. جمال الدين: محمود بن أحمد البخاري الحَصيري، قال اللكنوي: كان إماماً فاضلاً انتهت إليه رياسة الحنفية، (ت٦٣٦هـ)[٢].

٤. علي بن الحسين السُّغديّ، (ت٤٦١هـ)[٣].

٥. محمد المنيب العينتابي تعليق نفيس عليه سماه: «التَّيسير على السير الكبير»، وسبق أن ترجم العينتابي «السِّير الكبير» إلى اللغة التُّركية في عهد السّلطان محمود خان العثماني، تسهيلاً لاطلاع المجاهدين من قواد الجيش في الدولة على أحكام الجهاد[٤].

السَّابعة: يُقدَّم ما في «السِّير الكبير» إن تعارض مع كتب محمّد الأخرى:

معلومٌ أنّه إن وقع تعارض في مصنّفات إمامٍ، فإنّه يُعمل بالمتأخر

---

(١) ينظر: الفوائد ص٢٦١، الكشف١: ١١٢.

(٢) ينظر: النافع الكبير ص٥٦.

(٣) ينظر: كشف الظنون٢: ١٠١٤.

(٤) ينظر: بلوغ الأماني ص٦٥.

منها؛ لأنّه يكون آخر ما حقَّقه ونقحه، وكتاب «السِّير الكبير» هو آخر كتب محمّد بن الحَسَن، فما فيه من مسائل مُقدَّم على غيره من الكتب.

قال البيري[1]: «قال علماؤنا: إذا كانت الواقعةُ مختلفاً فيها، فالأفضلُ والمختارُ للمجتهدِ: أن يأخذ بالدَّلائل، وينظر إلى الرَّاجح عنده، والمُقلِّدُ: يأخذ بالتَّصنيفِ الأَخيرِ ـ وهو السِّير ـ إلا أن يَختارَ المشايخُ المتأخرون خلافَه، فيجب العمل به، ولو كان قول زفر».

وسيأتي في المنظومة عند قوله: (فالآن لا ترجيح بالدليل...) بيان أنَّ المعتمد هو التّرجيحُ بطريقِ الفقهاءِ من موافقةِ الأصولِ ورسمِ المفتي لا بالاعتماد على الأدلةِ النّقليةِ؛ لأنَّ هذه الأقوال صادرةٌ من مجتهدٍ مطلقٍ استنبطها من القرآن والسّنة، فلا شَكّ باعتمادِها على دليلٍ قوي منهما اختاره بأصوله التي يعتمد عليها في الاستخراج، ولو لم يكن بهذا الوصف لَمَا كان إماماً ولَمَا استحقّ أن يكون له مذهبٌ يُوافقه عليه عشرات الملايين من العلماء الأكابر في كلِّ عصر ودهر.

(١) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٢/ ب بتصرف يسير.

ويجّمع السّت كتابِ الكافى للحاكم الشهيد فهو الكافى
أقوى شروحه الذى مبسوط شمس الأئمة
معتمد النقول ليس يُعمل بخُلْفِه وليس عنه يُعْدَل

فوائدُ متعلقةٌ بالأبيات:

الأولى: يُعَدُّ كتاب «الكافي» للحاكم الشَّهيد جامعاً لكتب ظاهر الرّواية:

قام الحاكمُ الشهيد بعمل عظيم جداً عندما جمع كتب ظاهر الرواية لمحمّد في كتاب واحد، سماه «الكافي»، وأسقط المتكرر من فروعها، ونقح مسائلها، فصار مرجعاً رئيسياً في الفقه الحنفي.

قال ابنُ الهمام(١): «إنَّ كتاب «الكافي» هو جمع كلام مُحمّد في كتبه الستّ التي هي كتب ظاهر الرِّواية».

وقال محقّق «الأصل»(٢): «والذي لاحظنا من الاطلاع على كتاب «الكافي» للحاكم أنّه يختصر لفظ كتاب «الأصل»، ويتخذه أساساً ثمّ يضيف إليه ما يَراه مناسباً من كتب الإمام محمّد الأُخرى، وأحياناً من كتب أبي يوسف.

لكن الأساس هو كتاب «الأصل»، والعبارةُ هي كتاب «الأصل» في

(١) في فتح القدير ٢: ٤٢٥، وينظر: البحر الرائق ٣: ٣٣١.

(٢) في مقدمة الأصل ص١١٩-١٢٠.

معظمها... والحاكم قد قام بعمل مهم جداً في هذا الكتاب، وهو أنّه قد قارن بين نسخ كتاب «الأصل»، وأثبت الفروق بينها في مواضع كثيرة من «الكافي»، وأكثر ما اعتمد عليه نسخة أبي سليمان وأبي حفص، ولكن توجد فيه إشارات إلى بعض النُّسخ الأخرى في مواضع قليلة...».

الثّانية: «المبسوط» للسَّرَخسيّ من أكثر كتب المذهب اعتماداً:

يُعَدُّ «مبسوط السرخسي» في أعلى درجات الكتب الفقهية في بيان المعتمد، وإليه يرجع عند اضطراب عبارات الكتب؛ للدَّرجة العالية التي بلغها صاحبه في الاجتهاد، وهذا فضلُ الله تعالى يؤتيه مَن يشاء من عباده.

قال البيري[1]: «اعلم أَنّ من كتبِ مسائل الأصول كتاب «الكافي» للحاكم الشهيد، وهو كتابٌ معتمدٌ في نقلِ المذهبِ، شرحه جماعةٌ من المشايخ: منهم شمس الأئمة السَّرَخْسِيّ، وهو المشهور بـ«مبسوط السّرخسي». ».

قال الطَّرسوسيّ: ««مبسوط السَّرَخسيّ» لا يُعمل بما يُخالفه، ولا يُركن إلاّ إليه، ولا يُفتى ولا يعوَّل إلا عليه».

وذكرَ التَّميميُّ في «طبقاته» أشعاراً كثيرة في مدحِهِ، منها ما أنشده لبعضهم:

عليك بمبسوط السَّرَخسيّ إنَّه ... هو البحر والدر الفريد مسائله

(١) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٣/ ب.

ولا تعتمد إلا عليه فإنَّه يُجاب بإعطاء الرغائب سائله

قال هبةُ الله البَعليّ: « «المبسوطُ» للإمام الكبير محمّد بن محمّد بن أبي سهل السَّرَخْسيّ، أَحد الأئمة الكبار، المُتكلِّم الفقيه الأُصوليّ، لزم شمس الأئمة عبد العزيز الحَلوانيّ، وتخرَّج به حتى صار أنظر أهل زمانه، وأَخذ في التّصنيف، وأَملى «المبسوط» نحو خمسة عشر مُجلداً وهو في السّجن[1] بأُوزجند بكلمةٍ[2] كان فيها من الناصحين، توفِّي سنة أربعمئة وتسعين».

---

(١) قال السرخسي في المبسوط ٤: ١٩٢: «هذا آخر شرح العبادات، بأوضح المعاني، وأوجز العبارات، أملاه المحبوس عن الجمع والجماعات، مصلياً على سيد السادات، محمّد المبعوث بالرسالات، وعلى أهله من المؤمنين والمؤمنات...»، وقال في موضع آخر (٧: ٥٩): «هذا آخر شرح كتاب الطلاق بالمؤثرة من المعاني الدقاق أملاه المحصور عن الانطلاق المبتلى بوحشة الفراق، مصلياً على صاحب البراق وآله وصحبه أهل الخير والسباق، صلاة تتضاعف وتدوم إلى يوم التلاق، كتبه العبد البري من النفاق»، وفي موضع آخر (٨: ٨٠): «انتهى شرح كتاب المكاتب بإملاء المحصور المعاتب والمحبوس المعاقب، وهو منذ حولين على الصبر مواظب، وللنجاة بلطيف صنع الله مراقب والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم».

(٢) حكي أنَّ شمس الأئمة لَمّا أخرج من السجن، زوج السلطان أمهات أولاده من خدامه الأحرار، فاستحسنه العلماء، وخطأه شمس الأئمة بأنَّ تحت كل خادم حرة، وهذا تزوج الأمة على الحرة، فقال السلطان: أعتقهن وأجدد العقد فاستحسنه العلماء، وخطأه شمس الأئمة بأنَّ عليهن العدة بعد الإعتاق، وقيل: إنَّ هذا كان سبب حبسه، وأنَّ القاضي أغراه

الثّالثة: «مبسوط السرخسي» هو المقصود عند إطلاق «المبسوط» في كتب الحنفية:

كثرت الكتب المؤلفة المسمّاة بـ«المبسوط» عند الحنفية، ولا بُدّ فيها من التَّقييد باسم مؤلفها، كأن نقول «مبسوط الحَلْوانيّ»، وإذا أطلق لفظ «المبسوط» بلا قيد، فالمقصود «مبسوط السرخسي»؛ لشهرته والمكانة الرّفيعة التي بلغها.

قال البعلي: حيث أُطلق «المبسوط»، فالمراد به «مبسوط السَّرَخسيّ» هذا، وهو «شرح الكافي».

و«الكافي» هذا هو «كافي الحاكم الشهيد»، العالِم الكبير، محمّد بن محمّد بن أحمد بن عبد الله، وَلِي قَضاء بُخارىٰ، ثُمّ ولاّه الأميرُ المجيد صاحبُ خُراسان وزارته، سَمِع الحديث من كثيرين، وجمع كتب مُحمَّد بن الحَسَن في «مختصره» هذا.

وقول السَّرَخْسيّ: «فرأيتُ الصَّوابَ في تأليفِ «شرح المختصر»[1]، لا يدلّ علىٰ أنَّ «مبسوطَ السَّرَخْسيّ» شرح «المختصر» لا شرح «الكافي» كما تَوَهَّمَه الخيرُ الرَّمْلِي في «حاشية الأشباه»، فإنَّ «الكافي» مختصرٌ أيضاً؛ لأنَّه

عليه، وأنَّ الطلبة لما لم تمتنع عنه منعوا عنه كتبه، فأملىٰ المبسوط من حفظه، كما في رد المحتار ٣: ٥٠٦.

(١) في المبسوط ١: ٤.

اختصر فيه كتب ظاهر الرّواية ـ كما علمت ـ وقد أكثر النقل في «غاية البيان» عن «الكافي» بقوله: «قال الحاكمُ الشهيد في مختصره المُسمَّى بـ«الكافي»[1].

واعلم بأنَّ عن أبي حنيفة جاءت روايات غدت منيفة
اختار منها بعضها والباقي يختار منه سائر الرفاق
فلم يكن لغيره جواب كما عليه أقسم الأصحاب

وقفات مع الأبيات:

الأولى: وجه أبو حنيفة أصحابه للاجتهاد المطلق؛ لأنهم كانوا أهلا لذلك:

قال ابن عابدين[2]: «اعلم أنَّ الإمامَ أبا حنيفة من شدّة احتياطِهِ وورعِهِ وعلمِهِ بأنَّ الاختلافَ من آثارِ الرّحمةِ، قال لأصحابه: «إن تَوجَّه لكم دليل فقولوا به»، فكان كلٌّ يأخذ بروايةٍ عنه ويُرجِّحُها»[3].

هذا الخطاب من الإمام أبي حنيفة إنَّما كان لَمن بلغ درجة الاجتهاد من أصحابه: كأبي يوسف ومحمد وزفر وغيرهم، وهم من طبقة المجتهد المطلق المنتسب ـ كما سبق ـ، والعصر الذي هم فيه عصرُ اجتهاد مطلق، فالعلماءُ من المئةِ الأولى والثانيةِ على وجهِ الإجمال من هذه الطّبقة، والقضاةُ كانوا يقضون

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٣٥٦ـ٣٥٨.

(٢) في شرح العقود ص٣٧٠.

(٣) ينظر: الدر المختار ١: ٦٩.

من الكتابِ والسّنة؛ لبلوغهم هذه الدّرجة؛ لأنَّ أسبابَ الاجتهاد متيسّرةٌ لهم؛ لقربِ العهدِ بالنبيِّ ﷺ، وقصر الأسانيد والرِّجال فيها فلا يحتاجون لبحث عنها، وانتشار الفقه المدرسي المتوارث في الكوفة والمدينة والشام وغيرها، وشيوع العمل المتوارث عن الصحابة ﭫ؛ لقرب العهد بهم، وسهولة الوقوف على ما كانوا عليه.

بخلاف الحال فيمَن بعدهم، فهذه الأسباب عُدِمَت، ولم يَعُدِ المتيسّر إلا الاجتهاد في المذهب؛ ولأنَّ الحاجةَ أصبحت مقتصرةً عليه؛ لانعدام الحاجة للمجتهد المطلق؛ إذ ما من وجهٍ من الوجوهِ الفقهيةِ المعتبرةِ في القرآنِ والسنةِ إلا استخرجت بسبب امتدادِ مدة الاجتهاد المطلق مئتي سنة إجمالاً، ومئتين أُخريين في المجتهد المنتسب الذي يستنبط من القرآن والسنة ومن أقوال الإمام ـ كما سبق في الطبقات ـ.

فأربعمئة سنة كافيةٌ لاستخرج كلِّ القوانين والمبادئ الفقهيّة المقرَّرة في الكتاب والسنة من قبل أكابر المجتهدين في عصور السلف المشهود لها بالخيرية.

ومن ثمَّ وجدنا العلماء في المئة الخامسة توجَّهوا إلى تأصيل وتقعيد وتفريع وتدليل ما سَبَقَ استخراجه في هذه الأربعمئة سنة، ولم يشتغلوا باستنباطٍ جديدٍ من القرآن والسنة، ولم يَعُد هذا الطريقُ معتبراً عند الفقهاء؛ لانتقال الاجتهاد من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ جديدة، والله أعلم.

الثّانية: تأدّب وتواضع أصحاب أبي حنيفة معه رغم بلوغهم درجة الاجتهاد المطلق، ونسبتهم لأقوالهم له؛ لأنّها وجوه ذكرت في مجلسه واختاروها:

قال الولوالجيُّ: «قال أبو يوسف: ما قلت قولاً خالفت فيه أبا حنيفة إلا قولاً قد كان قاله.

ورُوِي عن زُفر أنَّه قال: ما خالفت أبا حنيفة في شيءٍ، إلاّ قد قاله ثمّ رَجَعَ عنه.

فهذا إشارةٌ إلى أنَّهم ما سلكوا طريق الخلاف(١)، بل قالوا ما قالوا عن اجتهادٍ ورأي، اتّباعاً لما قاله أُستاذُهم أبو حنيفة»(٢).

هذا كلام لطيف في تقرير ما سبق تحقيقه من بلوغ أصحاب أبي حنيفة درجة المجتهد المطلق، وإنَّما آثروا الانتساب لشيخهم أدباً وإجلالاً له، فقولهم بما قال إنَّما هو لموافقة رأيهم لرأيه في الاجتهاد، فإنَّ مجلس أبي حنيفة مجلس تفقيه، ومن الطبيعي أن تعرض فيه كلّ الوجوه للمسألة، ومن ثَمّ يَختار كلُّ واحدٍ منهم وجهاً اعتماداً على أصوله التي قرَّرها.

---

(١) أي لم يخالفوه في صنع مذهب خاصٍ بهم، وإنَّما جعلوا اجتهادهم في ضمن مذهبه الشوري.

(٢) ينظر: الدر المختار ١: ٦٧.

وهذا الكلام منهم بعدم خروجهم عن أقوال أبي حنيفة من باب الأدب والتّواضع أمام مَن يقول لهم: لما لم تستقلوا باجتهاد في مذهب منفرد للشّهرة العظيمة التي نالوها بعد الإمام، فكان كلامهم ردّاً على هذا، وإن لم يكن في الواقع تماماً، والله أعلم.

الثّالثة: المذهب الحنفي مدرسةٌ اجتهاديةٌ كوفيةٌ ساهم فيها كبار المجتهدين المطلقين برئاسة أبي حنيفة:

رغم أنّ المذهب الحنفي ساهم في بنائه أبو حنيفة وأصحابه مجتمعين، كما يدلّ عليه كتب ظاهر الرواية، حيث ذكرت أقوالهم مع قوله في تكوين المذهب، إلا أنّ أدبهم مع أستاذهم؛ لأنّه رباهم وأدبهم وأوصلهم إلى ما عليه من الفقه والاجتهاد، فكانوا في مجالسهم ينسبون هذا الفضل لصاحبه، ويقولون: كلُّ ما قلناه أقول لأبي حنيفة، اعترافاً منهم بفضله، وإعلاماً أنّ أقوالهم كانت تعرض في مجلسه، فهو كان على علم بها، لكنه اختار قولاً غير الذي قالوه؛ للأصول التي يلتزمها، وهم اختاروا الأقوال الأخر للأصول التي التزموها.

قال القابسي[1]: «وإذا أَخَذَ بقولِ واحدٍ منهم يعلم قطعاً أنَّه يكون به آخذاً بقول أبي حنيفة، فإنَّه رُوِي عن جميع أصحابه من الكبار: كأبي يوسف، ومحمّد، وزُفر، والحَسَن، أنَّهم قالوا: ما قلنا في مسألةٍ قولاً إلا وهو روايتنا عن

---

(١) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

أبي حنيفة، وأقسموا عليه أيماناً غلاظاً.

فلم يتحقَّق إِذَنْ في الفقه جوابٌ ولا مذهبٌ إلا له كيفما كان، وما نُسِبَ إلى غيره إلا بطريق المجاز للموافقة».

قال العثماني[1]: «ومعناه على ما حققه العلامة الكوثري أنَّ الإمام أبا حنيفة كان يبدي أمام تلامذته احتمالات مختلفة في مسألة واحدة، وكان أصحابه يأخذون بأحد هذه الاحتمالات بأدلتها.

ونحكي هنا كلام الكوثري[2] بلفظه لما فيه من الفوائد: «ومنشأ الخلاف ادعاء أن تلك الأقوال كلها أقوال أبي حنيفة، هو ما كان يجري عليه أبو حنيفة في تفقيه أصحابه من احتجاجه لأحد الأحكام المحتملة في مسألة وانتصاره له بأدلة، ثم كرّروه بالرد عليه بنقض أدلّته، تدريباً لأصحابه على التّفقه على خطواتٍ ومراحل إلى أن يستقر الحكم المتعين في نهاية التمحيص، ويدوّن في الديوان في عداد المسائل الممحّصة.

فمنهم من ترجح عنده غير ما استقرّ عليه الأمر من تلك الأقوال باجتهاده الخاصّ، فيكون هذا المترجح عنده قولَه من وجهٍ، وقولَ أبي حنيفة من وجهٍ آخر، من حيث إنَّه هو الذي أثار هذا الاحتمال ودلل عليه أولاً وإن عدل عنه أخيراً....».

---

(١) في أصول الإفتاء ص١٦٩.

(٢) في حسن التقاضي ص٦٠.

والحاصل: أنَّ أصحاب أبي حنيفة إنَّما اختاروا في كل مسألة من أحد الاحتمالات التي أثارها الإمام، ثم ما استقر عليه رأي الإمام صار مذهباً له، وما استقرّ عليه رأي أحد أصحابه نسب إليه».

الرّابعة: ما بلغه أصحاب أبي حنيفة من الاجتهاد المطلق من المسلّمات القطعيات التي لا تُقابل بمجرد روايات تاريخية:

إنّ الدّلائل الكثيرة القائمة على أنَّهم بلغوا درجة الاجتهاد المطلق، ومثل تلك الدّلائل المذكور في كلّ كتب الفقه، من بيان خلافهم مع خلافه، واختلاف أصولهم مع أصوله، لا تقابل بروايات تاريخية لا ندري ألفاظها ومقدار صحّة ثبوتها، فينبغي تأويلها وحملها على ما هو الثابت المتيقّن الموافق للعقل السليم المنقول بالتواتر جيلاً بعد جيل.

فلا يُقبل أي طرح من أنهم مجرد نقلة لأقوال أبي حنيفة، ولا اجتهاد لهم أصلاً، فهو مخالفٌ للمعقول والمنقول.

الخامسة: اضطرب ابنُ عابدين بسبب عدم تحقيقه لطبقات ابن كمال باشا في طبقة الصاحبين، فمرّة يَعدُّهم من المجتهدين في المذهب، ومرّة مجتهدين مطلقين:

قال ابن عابدين[1]: «أنَّ الإمامَ لَمَّا أَمَر أَصحابَه بأن يأخذوا من أقواله بما يتَّجه لهم منها الدّليل عليه، صار ما قالوه قولاً له؛ لابتنائه على قواعدِهِ

---

(١) في رد المحتار ١: ٦٧.

التي أَسَّسَها لهم، فلم يكن مرجوعاً عنه من كلِّ وجه».

هذا الأمر أخذه ابن عابدين من طبقات ابن كمال باشا؛ لأنَّه نقلها ولم يحررها ـ على عادته من التحرير ـ ولم يحقق شيئاً ممّا فيها، بل نقلها مسلمة في هذا الكتاب ورد المحتار، وهنا يقرّر ما يقوله ابن كمال باشا، وسبق تحقيق أنَّ هذا القول مردودٌ لا يلتفت إليه بنقول عديدة فلا حاجة للإعادة، فالكمال لله والعصمة لأنبيائه، وسيأتي من ابن عابدين تقرير أنَّ لهم أصولهم وقواعدهم الخاصة المخالفة للإمام، فليتنبه.

وقد ذكر ابنُ عابدين في عدّة مواضع أنّ الصاحبين بلغا درجة الاجتهاد المطلق، منها:

١. قوله(١): «وأمّا المسائل التي قال بها أبو يوسف ونحوه من أصحاب الإمام،

فكثيرٌ منها مبنيٌّ على قواعد لهم خالفوا فيها قواعد الإمام؛ لأنَّهم لم يلتزموا قواعده كلّها كما يعرفه مَن له معرفة بكتب الأصول».

وهذا هو الحقّ والصّواب، أنَّ لهم قواعد وأصول خاصّة بهم، بخلاف ما قاله ابن عابدين من أن قواعدهم كلها مأخوذة من أبي حنيفة كما قال ابنُ كمال باشا، فما يقوله هنا من مخالفتهم له في القواعد والأصول، فليكن هو المعتبرُ عن ابنِ عابدين.

---

(١) في شرح العقود ص٣٨٥.

٢. قوله(١): «وأنَّ الطبقة الثانية ـ وهم أصحابُ الإمام ـ أهلُ اجتهاد مطلق، إلاّ أنَّهم قلَّدوه في أغلب أصوله وقواعدِه، بناءً على أنَّ المجتهد له أن يُقَلِّدَ آخر، وفيه عن أبي حنيفة ﷺ روايتان، ويؤيِّد الجواز: مسألة أبي يوسف ﷺ لمّا صلّى الجمعة فأخبروه بوجود فأرة في حوض الحمّام، فقال: نُقَلِّدُ أهل المدينة».

هذه المرةُ الثانية التي يُصرّح فيها ابن عابدين بعدم موافقته لما قرّره ابن كمال باشا في الطبقات في حقّ الصَّاحبين؛ إذ جعلهم مجتهدا مطلقاً، وهو الحقّ المبين، وأما قوله في تقليدهم له في أغلب أصوله وقواعده، ففيه مسامحة ظاهرة؛ لأنَّ نظرهم وافق نظره فيها لا غير، حتى ينتظم الكلام، والله أعلم.

٣.قوله(٢): «وحيث نقل مثل هذا عن بعض الأئمة الشافعيّة: كالقفال، والشيخ أبي عليّ، والقاضي حسين: أنَّهم كانوا يقولون: لسنا مقلِّدين للشافعيّ، بل وافق رأينا رأيه، يُقال مثله في أصحابِ أبي حنيفة، مثل: أبي يوسف ومحمّد بالأولى، وقد خالفوه في كثيرٍ من الفروع، ومع هذا لم تخرج أقوالهم عن المذهب».

وهذا تصريح ثالث من ابن عابدين بأنَّ أبا يوسف ومحمداً بلغا درجة الاجتهاد المطلق، وما وافقوه فيه من الأقوال فبسبب موافقة رأيهم لرأيه لا

---

(١) في شرح العقود ص٤١٦.

(٢) في شرح العقود ص٤١٨.

غير، وهذا صريح صحيح، ويتبيّن لنا من كلامه هنا عدم قَبول ابن عابدين لما وضعه في منظومته من أنَّ أقوالَ أَصحاب الإمام لا تخرج عن أقواله.

السّادسة: إنّ للفقهاء مدرسة حديثية متكاملة في قبول الحديث وردها:

قال البريلوي(١): «يُريد ـ أي أبو حنيفة بقوله: إذا صحّ الحديث فهو مذهبيّ ـ الصّحة فقهاً ويستحيل معرفتها إلا لمجتهد، لا الصحة المصطلحة عند المحدّثين، فإذا نظر أهل المذهب في الدليل وعملوا به رجع عنه واتبع الدّليل الأقوى، ولذا ردّ المحقق ابن الهمام على بعض المشايخ حيث أفتوا بقول للإمامين: بأنَّه لا يعدل عن قول الإمام إلا لضعف دليله».

ما ذكر البريلوي من التَّفريق بين الصّحّة الحديثية والصّحّة الفقهيّة لطيفٌ وحريٌّ بالقبول، والأدقُّ منه هو اعتبارُ أنَّ للفقهاءِ مدرسة في قبول الأخبار وردّها يتحاكمون إليها في الحكم على الحديث، ويبنون عليها فقههم، فمَن أراد أن يعرف صحة الحديث عندهم عليه أن يدرسه على طريقهم.

ولا يقبل كلام ابن الهمام البتة فيما يتعلق بضعف دليل الإمام؛ لعدم صحّة المنهج العلمي فيه؛ لأننا لم نقف على دليل الإمام حتى نضعفه.

---

(١) في الفتاوى الرضوية ١: ١٣.

وإن سُلِّم وقوفنا فله طرق في النقل في زمانه من طريق المدرسة يتقوىٰ بها ما يرويه، ويمكن أن يكون له شواهد عرفها ولم نعرفها، فكيف نضعفه بدون علم ومعرفة.

وكذلك لأنَّ المسائل الفقهية تبنىٰ علىٰ قواعد مستقاة من القرآن والسنة والآثار لا من حديث خاصّ، فلا يكون القول بضعف حديث في مسألة ضعفاً لها؛ لأنَّها مبنية علىٰ قاعدة معتمدة علىٰ أدلة متعددة.

وكلام ابن الهمام مردودٌ بأدلة كثيرة، وليس المقام لحصرها، وهذا يُفسّر لنا فعل العلماء المجتهدين في المذهب من الاستدلال دائماً لأبي حنيفة، وعدم ردّ قوله من جهة الدليل مطلقاً، وإن تركوا قوله ورجَّحوا غيره كان الترجيح بسبب قواعد رسم الإفتاء.

السّابعة: خطأ مدرسة محدثي الفقهاء في تقديم الحديث على مسائل المجتهدين:

قال البيري[1]: قال ابنُ الشُّحنة الكبير شيخ ابن الهُمام: «إذا صحَّ الحديث وكان علىٰ خلافِ المذهب عَمِل بالحديث، ويكون ذلك مذهبُه ـ أي مذهباً لأبي حنيفة ـ، ولا يُخْرِجُ مُقَلِّدَه ـ أي مقلِّد الحديث ـ عن كونِهِ حنفياً بالعمل به فقد صَحّ عن أبي حنيفة أنَّه قال: إذا صَحّ الحديثُ فهو مذهبيّ، وقد حكىٰ ذلك الإمامُ ابنُ عبد البرّ عن أبي حنيفة وغيرِه من الأئمة».

---

(١) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٤/ ب.

هذه المقولة محلُّ نظر كبير، وهي صادرةٌ من شيخ إمام مدرسة محدثي الفقهاء المتأخرين ابن الهمام، وتُمثل أصلاً في هذه المدرسة للخروج عن المذهب والترجيح بين أقواله اعتماداً على صحة الحديث عندهم، وفي الحقيقة ليس بلازم من صحته عندهم صحته عند الإمام حتى يصحّ نسبته إليه، قال عبد الوهاب الحافظ: «لا بُدَّ [أن يكون]... مصححاً عنده ـ أي إمام المذهب ـ بالشّروطِ التي اشترطها، لا عند مَن روى الحديث»(١).

لاسيما أنَّ إمامَ المذهب له اطلاع واسع على متون السُّنة، إلا أنَّه لم يعمل ببعضها؛ لعوارض ظهرت له: كالنسخ والشذوذ والتَّأويل وغيرها، قال محمد العربي ابن التباني: «وليس كلّ فقيه يسوغ له أن يشتغل بالعمل بما رآه من الحديث؛ لأنَّه قد يكون إمامه اطَّلع على هذا الحديث، وتركه عمداً لمانع اطَّلع عليه وخَفِي على غيره: كترك الإمام الشّافعيّ حديث: «أفطر الحاجم والمحجوم»(٢) مع صحّته؛ لكونه منسوخاً عنده، وكترك الجمهور حديث: «إنَّما الماء من الماء»(٣) مع صحّته؛ لكونه منسوخاً عندهم بحديث: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»(٤)»(٥).

---

(١) ينظر: الاجتهاد ص١٧٤ـ١٧٥.

(٢) في صحيح البخاري ٢: ٦٨٥.

(٣) في صحيح مسلم ١: ٢٦٩.

(٤) في صحيح البخاري ١: ١١٠.

(٥) ينظر: الاجتهاد ص١٩١ـ١٩٢.

في حين نجد أنَّ مدرسة الفقهاء لم تعتمد هذه الطَّريقة؛ لضعفها، بل سارت على اعتماد أقوال المجتهدين الأوائل مطلقاً، والتَّرجيح بين علماء مدرسة الفقهاء مبنيٌّ على الأصول وقواعد رسم المفتي فحسب؛ لأنَّ اجتهادَ المتقدّمين في عصور السَّلف لا يعلوه اجتهاد، وهذا ما شهدت به الأمّة قاطبة، فكيف يُقدَّم عليه اجتهادٌ لمتأخرٍ لم تكتمل فيه الآلات ولم ينل اجتهاده القَبول.

وهذا ما قَرَّره كافةُ الفقهاء جيلاً بعد جيلٍ بعملهم، وصرّح به قاضي خان في مقدمة الفتاوى، ومما قال: «لأنَّ الظاهر أن يكون الحقّ مع أصحابنا ولا يعدوهم، واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول مَن خالفهم ولا تقبل حجته؛ لأنَّهم عرفوا الأدلة وميزوا بين ما صحّ وثبت وبين ضده».

وقال الكرخي(١): «إنَّ كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا، فإنَّه يحمل على النّسخ أو على أنَّه معارض بمثله، ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق، وإنَّما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه»، فهذا من باب حسن الظنّ بهم، لا من باب التَّعصّب لهم كما يظنه بعضهم؛ لأنَّه ينبغي للمقلد أن لا يعتقد في إمامه إلا هذا، والله أعلم.

---

(١) في الأصول ص٨٤.

الثّامنة: الخطأ في نسبة مقولة: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» إلى أبي حنيفة:

نقل الإمامُ الشَّعرانيّ[١] عن الأئمة الأربعة أنّهم قالوا: «إذا صح الحديث فهو مذهبي».

وهذا اللفظ بهذه الصّيغة واردٌ عن الشافعي فحسب[٢]، أما غيره من الأئمة فلهم ألفاظ قريبة منه: كقول أبي حنيفة: «إذا جاء الحديث فعلى الرّأس والعين»[٣]، وقول مالك: «ما من أحد إلا ومأخوذ من كلامه ومردودٌ عليه إلا صاحب هذه الروضة»[٤]، وهذا تأكيد منهم على أنَّهم يلتزمون ويتحرّون في استنباط الأحكام الفقهية سنة رسول الله ﷺ، إلا أنَّ لهما قواعدهما في قَبول الحديث النّبوي الشّريف.

التّاسعة: تقييد ابن عابدين مقولة: «إذا صح الحديث...» بأهل النّظر والاجتهاد:

بيّن ابن عابدين أنّه هذا المقولة ليست للعوام، وإنَّما لأهل النّظر المشتغلين بعلوم الشّريعة ممَّن بلغوا مرتبةَ الاجتهاد في النّظر بالأدلة كالمجتهد

---

(١) في الميزان الكبرى١: ٦٦.

(٢) ينظر: مقدمة معنى قول الإمام المطلبي ص١٢ـ١٦.

(٣) ينظر: الميزان الكبرى ١: ٦٦.

(٤) ينظر: مقدمة معنى قول الإمام المطلبي ص٩.

المنتسب في المذهب، وعلى ذلك أَطبقت كلمةُ العلماء.

قال ابن عابدين(١): «ولا يخفى أنَّ ذلك لَمن كان أَهلاً للنَّظر في النُّصوص ومعرفة محكمها من منسوخها، فإذا نظر أهلُ المذهب في الدليل وعملوا به صَحّ نسبتُه إلى المذهب؛ لكونه صادراً بإذن صاحبِ المذهب؛ إذ لا شَكّ أنَّه لو عَلِم بضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الأقوى؛ ولذا ردّ المحقِّقُ ابنُ الهُمام ﷺ على المشايخ حيث أفتوا بقول الإمامين: بأنَّه لا يعدل عن قول الإمام إلا لضعف دليله.

وأقول أيضاً: ينبغي تقييد ذلك بما إذا وافق قولاً في المذهب؛ إذ لم يأذنوا في الاجتهاد فيما خَرَجَ عن المذهب بالكليّة ممّا اتفق عليه أئمتنا؛ لأنَّ اجتهادَهم أَقوى من اجتهاده.

فالظَّاهرُ أنَّهم رأوا دليلاً أَرجح ممّا رآه حتى لم يعملوا به؛ ولهذا قال العلامة قاسم في حَقّ شيخه خاتمة المُحقِّقين الكمال ابن الهُمام: «لا يعمل بأبحاث شيخنا التي تُخالف المذهب»».

ويؤخذ على هذا أنه كيف يُمكن لنا أن نحكم بضعف دليل الإمام، ونحن لم نقف عليه؛ لأنَّه لم ينقل لنا استدلاله بهذا الحديث على هذه المسألة، والمنقول عنه المسائل فحسب.

---

(١) في شرح العقود ص٣٧٩ـ٣٨١.

وما يذكر من أدلة في الكتب لمسائل الإمام إنَّما هي استدلالات استخرجها العلماء لأقواله، فلا يلزم من ضعفها ضعف دليل الإمام، لا سيما أنَّ الدليل في زمن الإمام قد يكون ثبت لديه من طرق لم نقف عليها نحن، فإذا كان المُحَدّث في هذا الزمان يحكم بضعف الحديث ثم بعد مدة يقف على طرق وشواهد ومتابعات له فيتغير حكمه إلى الصحة، فكيف لا يوجد هذا الاحتمال لَمن كان يعيش في ذلك الزمان.

فمثلاً: كانت قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة في زمن أبي حنيفة رضي الله عنه حتى كان الأعمش يقرأ ختماً على حرف ابن مسعود رضي الله عنه، وختماً من مصحف عثمان رضي الله عنه، والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور.

قال الجصاص[1]: «لم يكن حرف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عندهم وارداً من طريق الآحاد؛ لأنَّ أهل الكوفة في ذلك الوقت كانوا يقرؤون بحرف عبد الله رضي الله عنه كما يقرؤون بحرف زيد، وقال إبراهيم النخعي: كانوا يعلمونا ونحن في الكتّاب حرف عبد الله كما يعلمونا حرف زيد، وكان سعيد بن جبير رضي الله عنه يصلِّي بهم في شهر رمضان فيقرأ ليلة بحرف عبد الله، وليلة بحرف زيد، فإنَّما أثبتوا هذه الزّيادة بحرف عبد الله؛ لاستفاضته وشهرته عندهم في ذلك العصر، وإن كان إنَّما نقل إلينا الآن من طريق الآحاد؛ لأنَّ الناس تركوا القراءة به، واقتصروا على غيره، وإنَّما كلامنا على أصول القوم، وهذا صحيح على أصلهم».

---

(١) في الفصول في الأصول ١: ١٩٨-١٩٩.

العاشرة: لا يعتبر كل ما خالف فيه ابن الهمام المذهب:

وينبغي الانتباه لهذه المقولة العظيمة: «لا يعمل بأبحاث شيخنا التي تخالف المذهب» من ابن قطلوبغا في حقِّ شيخه الذي عَرَفَهَ وخبر كتبه وعلم مسائله واطلع على علمه، بأنَّ ما يقوله ابن الهمام من أقوال مخالفا فيها للمذهب لا عبرة بها؛ لقوّة أدلّة المجتهدين الأوائل وعظيم أُصولهم.

ولا ننسى أنَّ ابن قطلوبغا من كبار المحدّثين، فله تخريج على البَزْدويّ والاختيار وغيرها، ومع ذلك يُقرِّر أنَّ طريقة الفقهاء في الفقه هي الأدق والأسلم والأصوب والأحسن، فإذا كان الحال مع ابن الهمام على هذه الهيئة ـ وهو إمام مدرسة محدثي الفقهاء ـ فكيف بمَن جاء بعده وأراد أن ينهج نهجه في الترجيح ولم يبلغوا في الواقع منزلته ومكانته الرفيعة، فلا بدّ أن يكون الضعف ملازماً لهذه الطريق، فلا تخلو من تناقض وتخبط واضح وزلل ظاهر، بالاحتجاج بأدلة لا يحتج بمثلها، وترك أصول محكمة.

الحادية عشرة: لا يُعتبر أي مخالفة لأئمة المذهب في الفروع الفقهية؛ لبلوغهم أعلى درجات الاجتهاد؛ لأنّهم سبروا الأدلة وحقَّقوا المسائل بما لا مثيل له:

قال قاضي خان[1]: «رسم المفتي في زماننا من أصحابنا إذا استفتى عن مسألةٍ: إن كانت مرويةً عن أصحابنا في الرِّوايات الظّاهرة بلا خلاف بينهم،

---

(١) في فتاوى قاضي خان ١: ١.

فإنَّه يميلُ إليهم، ويُفتي بقولِهم، ولا يُخالفهم برأيه وإن كان مُجتهداً مُتقناً؛ لأنَّ الظَّاهرَ أن يكون الحقّ مع أصحابنا ولا يعدوهم، واجتهادُه لا يبلغ اجتهادَهم، ولا ينظر إلى قولِ مَن خالفهم، ولا تُقْبَلُ حجَّتُه أيضاً؛ لأنَّهم عرفوا الأدلة وميزوا بين ما صحّ وثبت وبين ضدّه... الخ».

ونقل ابنُ قطلوبغا[1] نحو كلام قاضي خان عن شرح برهان الأئمة على «أدب القضاء» للخَصّاف.

الثّانية عشرة: يرجح غير ظاهر الرّواية بقواعد رسم المفتي ذلك لا بالحديث:

التّرجيح بقواعد رسم المفتي هو المعتبر، ولا شكّ في صحّتِهِ فهو الطّريقُ المعتبرُ عبر التّاريخ عند الفقهاء، ومرجعُه إلى الضَّرورة والعرف والتّيسير والمصلحة، حتى رجّحوا أقوالاً للشّافعي ومالك بهذا الطَّريق، وأمَّا التَّرجيحُ بالحديث، فهو غيرُ معتبرٍ في مدرسةِ الفقهاء بعد استقرارِ المذاهب.

قال ابنُ عابدين[2]: «لكن رُبَّما عدلوا عمّا اتفق عليه أئمتُنا؛ لضرورةٍ ونحوِها، كما مَرّ في مسألة الاستئجار على تعليمِ القرآنِ ونحوِه من الطاعاتِ التي في تركِ الاستئجار عليها ضياعُ الدِّين كما قرَّرناه سابقاً ـ، فحينئذٍ يجوز الإفتاء بخلافِ قولهم.

---

(١) ينظر: التصحيح والترجيح شرح القدوري ١: ٢.

(٢) في شرح العقود ص٣٨٢ـ ٣٨٣.

والحاصل: أنَّ ما خالف فيه الأصحابُ[١] إمامَهم الأعظمَ لا يخرج عن مذهبِهِ إذا رجَّحه المشايخُ المعتبرون.

وكذا ما بناه المشايخُ على العرفِ الحادثِ لتغيُّرِ الزَّمان أو للضَّرورة ونحوِ ذلك لا يخرج عن مذهبِهِ أيضاً؛ لأنَّ ما رَجَّحوه لترجيحِ دليلِهِ عندهم مأذونٌ به من جهةِ الإمام.

وكذا ما بنوه على تغيّرِ الزَّمانِ والضَّرورة باعتبارِ أنَّه لو كان حَيّاً لقال بما قالوه؛ لأنَّ ما قالوه إنَّما هو مبنيٌّ على قواعدِه أيضاً فهو مقتضى مذهبه، لكن ينبغي أن لا يقال: (قال أبو حنيفة: كذا) إلا فيما رُوِي عنه صريحاً، وإنَّما يقال فيه: (مقتضى مذهب أبي حنيفة كذا)، كما قلنا».

لكن سبق تحرير أنّ البناءَ على قواعد أبي حنيفة في حقّ أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد وزفر مردودٌ؛ لأنّ لهم أصولهم الخاصّة بهم، لكن يُمكن اعتبار ذلك في حقّ المجتهد المنتسب كالخصاف والكرخي والطّحاوي؛ لأنّهم يعتمدون قواعد أبي حنيفة أحياناً، ويعتبرون قواعد أصولية أخرى اختاروها أحياناً.

---

(١) المقصود بهم مَن كانوا في طبقةِ مجتهدٍ مطلق منتسبٍ أو مجتهدٍ منتسب؛ لأنّهم أهلٌ لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، بخلاف غيرهم ممّن هم دونهم في الطبقة ـ كما سبق تحريره ـ، والله أعلم.

الثّالثة عشرة: مصطلح على قياس قول فلان، معناها على مقتضاه أو تخريج عليه:

قال محقق «الأصل»[1]: «ورد استخدام محمد في «الأصل» في مئات المرّات لمصطلح: وهذا في قياس قول أبي حنيفة، أو يقول: في قياس قول أبي يوسف، أو في قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف، أو يقول: في قياس قول أبي يوسف ومحمد، أو يقول في قياس قول أبي حنيفة ومحمد، أو في قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد...

فالمراد أن يكون القائس هو محمد؛ وذلك لأنَّه قد يقيس هذه المسألة التي أمامه على مسألة أخرى قد تكلم فيها أو بحثها من قبل، إما لأنَّه لم تسنح له الفرصة ليبحث هذه الجديدة وكانت المسألة القديمة أمامه جاهزة فقاس عليها، وإما ليبين بذلك أنَّ هذه جارية على قياس قوله في مسائل أخرى.

وأنَّ آراءه الفقهية مترابطة متناسقة داخلياً، وأنَّ هذه المسألة الجديدة ليست خارجة على القاعدة عنده: أي ليست مسألة استحسان، وهذا الأمر أي بيان اعتماد أقوالهم في مسألة ما على القياس أو الاستحسان قد اعتنى به الإمام محمد كما اعتنى به أبو حنيفة وأبو يوسف قبله أيما اعتناء، وهو أمر واضح لمَن نظر في ثنايا كتاب «الأصل».

---

(١) في مقدمة الأصل ص٧٠.

ويمكن أن يستدل على ما قلناه بقول محمد في بعض المواضع: قياس قول محمد، قياس قولنا، في قياس قول أبي يوسف وقولنا، في قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولنا....».

قال ابنُ عابدين[1]: «تخريجاتُ المشايخ بعض الأحكام من قواعدِه أو بالقياس على قوله، ومنه قولهم: وعلى قياس قوله: بكذا يكون كذا، فهذا كلُّه لا يقال فيه: قال أبو حنيفة، نعم يصحّ أن يُسمّى مذهبَه: بمعنى أنَّه قولُ أهل مذهبه أو مقتضى مذهبه.

قال ملا خسرو[2]: «إذا قضى القاضي في مجتهدٍ فيه بخلاف مذهبِه لا ينفذ: أي أصل المذهب: كالحنفي إذا حكم على مذهب الشافعيّ أو نحوه أو بالعكس، وأمّا إذا حكم الحنفيُّ بمذهبِ أبي يوسف أو مُحمّد أو نحوهما من أصحاب الإمام، فليس حكماً بخلاف رأيه».

الرّابعة عشرة: المسائل المخرَّجة على قول أبي حنيفة أقرب إلى قول أبي حنيفة من المسائل التي قالها أصحابه:

قال ابن عابدين[3]: «الظَّاهرُ أنَّ نسبةَ المسائل المُخَرَّجة إلى مذهبِه أقربُ من نسبةِ المسائل التي قال بها أبو يوسف أو محمّد إليه؛ لأنَّ المخرَّجة مبنيّةٌ على قواعدِه وأصولِه.

---

(١) في شرح العقود ص٣٨٣.

(٢) في درر الحكام شرح غرر الأحكام٢: ٤٠٩-٤١٠.

(٣) في شرح العقود ص٣٨٥.

وأمّا المسائل التي قال بها أبو يوسف رضي الله عنه ونحوه من أصحاب الإمام، فكثيرٌ منها مبنيٌّ على قواعد لهم خالفوا فيها قواعد الإمام؛ لأنَّهم لم يلتزموا قواعده كلّها كما يعرفه مَن له معرفة بكتب الأصول».

وحيث لم يوجد له اختيار فقول يعقوبَ هو المختار
ثمّ مُحمّد فقوله الحَسَن ثمّ زفر وابن زياد الحسن
وقيل: بالتّخيير في فتواه إن خالف الإمام صاحباه
وقيل: مَن دليله أَقوى رجح وذا لمفتٍ ذي اجتهاد الأصحّ

فوائد متعلقة بالأبواب:

الأولى: من عادة محمد ذكر أبي يوسف باسمه يعقوب تأدباً مع أبي حنيفة:

قال ابن عابدين[1]: «وعادة الإمام محمّد أن يذكر أبا يوسف بكنيته، إلا إذا ذكر معه أبا حنيفة، فإنَّه يذكره باسمه العلم، فيقول: «يعقوب عن أبي حنيفة»، وكان ذلك بوصية من أبي يوسف؛ تأدّباً مع شيخه أبي حنيفة ـ رحمهم الله تعالى جميعاً ورحمنا بهم، وأدام بهم النفع إلى يوم القيامة ـ».

الثّانية: لا يجوز العدول عما اتفق عليه أئمة الحنفية:

قال ابنُ عابدين[2]: «أنَّ ما اتفق عليه أئمتنا لا يجوز لمجتهدٍ في مذهبِهم أن يعدلَ عنه برأيه؛ لأنَّ رأيهم أصحّ».

الثّالثة: إن اختلف أئمة الحنفية يعمل بقول أبي حنيفة؛ لأنّه أعلاهم اجتهاداً:

---

(١) في شرح العقود ص٣٨٧.

(٢) في شرح العقود ص٣٨٦.

قال ابنُ عابدين[١]: «أشرت هنا إلى أنَّهم إذا اختلفوا يُقدَّم ما اختاره أبو حنيفة، سواء وافقه أحدُ أصحابه أو لا».

وفي «فتاوى العلامة ابن الشَّلبي»: «ليس للقاضي ولا للمفتي العدول عن قولِ الإمامِ، إلاّ إذا صَرَّحَ أحدٌ من المشايخ بأنَّ الفتوى على قولِ غيرِه، فليس للقاضي أن يحكم بقول غير أبي حنيفة في مسألةٍ لم يُرَجَّح فيها قول غيره ورجَّحوا فيها دليل أبي حنيفة على دليله، فإن حَكَمَ فيها، فحكمُه غير ماض، ليس له غير الانتقاض»[٢].

الرّابعة: إن لم يوجد لأبي حنيفة اختيار يؤخذ بقول أبي يوسف؛ لأنّه الأقوى اجتهاداً بين أصحاب أبي حنيفة:

قال ابن عابدين[٣]: «فإن لم يوجد له ـ لأبي حنيفة ـ اختيارٌ قُدِّم ما اختاره يعقوب ـ وهو اسم أبي يوسف أكبر أصحاب الإمام ـ.

الخامسة: إن لم يوجد اختيار لأبي حنيفة وأبي يوسف يؤخذ بقول محمد؛ لأنّه ثالثهم بقوة الاجتهاد:

قال ابن عابدين[٤]: «وحيث لم يوجد لأبي يوسف اختيار، قُدِّمَ قولُ مُحمّد بن الحسن، أجلّ أصحاب أبي حنيفة بعد أبي يوسف».

---

(١) في شرح العقود ص٣٨٦.

(٢) ينظر: شرح العقود ص٤٠٨.

(٣) في شرح العقود ص٣٨٧.

(٤) في شرح العقود ص٣٨٨.

السّادسة: إن لم يوجد اختيار لأئمتنا الثلاثة يؤخذ بقول زفر والحسن:

قال ابن عابدين[١]: «ثمّ بعده يُقَدَّمُ قولُ زُفر والحسنُ بن زياد، فقولهما في رتبةٍ واحدةٍ، لكنَّ عبارة «النهر»: «ثمّ بقول الحسن»».

فأفادت أنَّ رتبة الحسن بعد زُفراً بخلاف عبارة «التنوير»، فإنَّ عطفه بالواو يفيد أنَّهما في رتبة واحدةً وعبارة «التنوير» هي المشهورة في الكتب[٢].

السّابعة: يعمل بقول أبي حنيفة مطلقاً وإن خالفه أصحابه:

لما كان مبنى التَّرجيح على قوّة الاجتهاد، وأبو حنيفة أعلى المجتهدين درجةً في الاجتهاد لما تحصل لديه من أسبابه وشروطه، فإن قول أبي حنيفة يُقدَّم على قول غيره من المجتهدين كأبي يوسف ومحمّد وإن اتفقا، لكن اتفاقهم على قول مخالف لقول أبي حنيفة منحه قوة في الاجتهاد كقول أبي حنيفة؛ لذلك وجدنا القول: بأن المفتي في هذه الحالة مخير؛ لأنّ الاجتهاد المخالف قوي، وإن كان المشهور في الكتب العمل بالأول، وهو قول أبي حنيفة.

وقيل: إذا خالفه أصحابُه وانفرد بقول، يتخيّر المفتي، وقيل: لا يتخيّر إلا المفتي المجتهد، فيختار ما كان دليلُه أقوى.

---

(١) في شرح العقود ص٣٨٨.

(٢) ينظر: رد المحتار٥: ٣٦٠.

وأمّا المجتهد إن كان منتسباً، فهو أهل بالنظر في الأدلة من خلال أصول الاستنباط، فمثله في قول: يُمكنه أن يختار بين قول أبي حنيفة والصَّاحبين على ما يترجَّح له من أدلة؛ لأنه أهل للنَّظر فيها، فيرجّح ما يوافق اجتهاده؛ لقدرته على ذلك، ومع ذلك بقي المشهور هو الأوّل، وهو قول أبي حنيفة؛ لأنّ ترجيحَ المجتهد المنتسب اجتهاد منه، فأين اجتهاده من اجتهاد أبي حنيفة، فكان الأولى العمل بقول أبي حنيفة.

قال الأُوشي[1]: «ثم الفتوى على الإطلاق على قول أبي حنيفة، ثمّ قول أبي يوسف، ثمّ قول مُحمّد، ثمّ قول زُفر والحسن بن زياد، وقيل: إذا كان أبو حنيفة في جانب وصاحباه في جانب، فالمفتي بالخيار، والأوّلُ أصحُّ إذا لم يكن المفتي مجتهداً».

ومثلُه قال التُّمُرتاشيّ[2].

قال القابسي[3]: «فإن خالفاه في الظَّاهر، قال بعضُ المشايخ: يأخذ بظاهر قولهِما، والأصحُّ أنَّ العبرةَ لقوّة الدليل»، هذا إن كان المجتهد من طبقة المجتهد المنتسب، وإلا فلا، لكن هذا قول في المذهب، والمعتمد العمل بقول أبي حنيفة مطلقاً، كما اختاره ابن المبارك.

---

(١) في الفتاوى السراجية ق ٢٥٨/ ب.

(٢) في تنوير الأبصار ١: ٧٠.

(٣) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

قال ابن عابدين[١]: «وأمّا إذا خالفاه واتفقا على جواب واحد حتى صار هو في جانب وهما في جانب، فقيل: يرجح قوله أيضاً، وهذا قول الإمام عبد الله بن المبارك، وقيل: يتخير المفتي».

وعلينا اعتبار قول أبي حنيفة مطلقاً في الاجتهاد؛ لأنّ عليه العمل في كافّة كتب الحنفية، والعبرة بالعمل، فإننا نجدهم يُقدِّمون قول أبي حنيفة دائماً رغم ذكرهم اتفاق الصَّاحبين على مخالفته، وهذا كلُّه من جهةِ الاستدلال والتَّنظير، لا من جهة التَّطبيق والفتوى، فإنّه يُفتى على ما تقتضيه قواعد الإفتاء من ضرورةٍ وعرفٍ وإن كان قولاً لأحدهما أو رواية عنه.

وما قرَّره ابنُ عابدين والقابسي من التَّفصيل بأن يُعمل بقول أبي حنيفة مطلقاً إن لم يكن المرجِّح مجتهداً، ويُرجح ما يشهد له الدَّليل إن المرجّح مجتهداً، فهو مجردُ قول مصحَّح في المذهب، وليس عليه العمل.

قال ابن عابدين[٢]: «وقول «السِّراجيّة»: «والأوّل أصحُّ إذا لم يكن المفتي مجتهداً»، يفيدُ اختيار القول الثاني إن كان المفتي مجتهداً، ومعنى تخييره: أنَّه ينظر في الدّليل فيفتي بما يظهر له، ولا يَتَعيَّن عليه قول الإمام.

وهذا الذي صحَّحه في «الحاوي» أيضاً بقوله: «والأصحُّ أنَّ العبرةَ لقوّة الدّليل»[٣]؛ لأنَّ اعتبار قوّة الدّليل شأنُ المفتي المجتهد، فصار فيما إذا

---

(١) في شرح العقود ص٣٩٠.

(٢) في شرح العقود ص٣٩١.

(٣) انتهى من الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

خالفه صاحباه ثلاثة أقوال:

الأوّل: اتباع قول الإمام بلا تخيير.

الثّاني: التَّخيير مطلقاً سواء كان المفتي مجتهداً أو لا.

الثّالث: وهو الأصحّ، التّفصيل بين المجتهد وغيره، وبه جزم قاضي خان.

والظّاهرُ أنَّ هذا توفيقٌ بين القولين، بحمل القول باتباع قول الإمام على المفتي الذي هو غير مجتهد، وحمل القول بالتخيير على المفتي المجتهد.

وإذا لم يوجد للإمام نصّ، يُقدَّم قول أبي يوسف ثم مُحمّد... الخ، والظّاهرُ أنَّ هذا في حقِّ غيرِ المجتهد، أمّا المفتي المجتهد، فيتخيَّر بما يترجَّح عنده دليلُه نظير ما قبله».

وما نسبه ابنُ عابدين إلى قاضي خان من تصحيح التّخيير محلّ نظر؛ لأنّه ذكر القولين بدون ترجيح بينهما وإن قدَّمه، قال قاضي خان[1]: «وفيما سوى ذلك ـ أي مما ليس اختلاف عصر وزمان ـ يخيّر المفتي المجتهد، ويعمل بما أَفضى إليه رأيه، وقال عبدُ الله بنُ المبارك: يأخذ بقول أبي حنيفة».

---

(١) في فتاوى قاضي خان ١: ١.

الثَّامنة: يعمل بقول الأقوى اجتهاداً من أصحاب أبي حنيفة:

قال القابسي(١): «ومتىٰ لم يوجد في المسألة عن أبي حنيفة روايةٌ، يؤخذُ بظاهر قول أبي يوسف، ثمّ بظاهرِ قول مُحمّد، ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم، الأكبر فالأكبر إلىٰ آخر مَن كان من كبار الأصحاب».

التّاسعة: لا يعدل عن التَّفصيل بقول أبي حنيفة ثمّ أبي يوسف وهكذا إلا بقواعد رسم المفتي من ضرورةٍ وغيرها:

قال قاضي خان(٢): «وإن خالفه صاحباه في ذلك: فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان: كالقضاء بظاهر العدالة، يأخذ بقولِ صاحبيه؛ لتغيير أحوال النّاس، وفي المزارعة والمعاملة ونحوها يختار قولهما؛ لإجماع المتأخرين علىٰ ذلك».

وقال القابسي(٣): «ومتىٰ كان قولُ أبي يوسف ومُحمّد يوافق قوله لا يَتَعَدَّىٰ عنه إلا فيما مَسَّت إليه الضَّرورة.

وعُلِم أنَّه لو كان أبو حنيفة رأىٰ ما رأوا لأفتىٰ به».

وقال ابن عابدين(٤): «والحاصلُ: أنَّه إذا اتفق أبو حنيفة وصاحباه علىٰ

---

(١) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٢) في فتاوىٰ قاضي خان ١: ١.

(٣) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٤) في شرح العقود ص٣٩٠.

جواب، لم يجز العدول عنه إلا لضرورة».

العاشرة: يتقوى اجتهاد المجتهد إن وافقه اجتهاد غيره:

لما كان مبنى التَّرجيح على قوّة الاجتهاد، فكلّما توافق الاجتهاد من الفقهاء في المذهب الواحد؛ لتقارب أصولهم إجمالاً وضبط مذهب عموماً، فإنّه يتقوى ويترجح.

قال القابسي[1]: «وكذا إذا كان أحدُهما معه ـ يعمل بقوله ـ».

وقال ابن عابدين[2]: «وكذا إذا وافقه أحدُهما ـ يعمل بقوله ـ، وأمّا إذا انفرد عنهما بجواب وخالفاه فيه، فإن انفرد كلٌّ منهما بجواب أيضاً بأن لم يتفقا على شيءٍ واحدٍ، فالظاهرُ ترجيح قوله أيضاً...

وقد عُلِم من هذا أنَّه لا خلاف في الأخذ بقول الإمام إذا وافقه أحدُهما؛ ولذا قال الإمامُ قاضي خان[3]: «وإن كانت المسألة مختلفاً فيها بين أصحابنا: فإن كان مع أبي حنيفة أحد صاحبيه يأخذ بقولهما ـ أي بقول الإمام ومَن وافقه ـ؛ لوفور الشَّرائط، واستجماع أدلّة الصَّواب فيها».

الحادي عشر: اضطراب ابن عابدين في مسألة التّرجيح بالدّليل، لكن العبر لمفتي الأخذ بقول المجتهدين في المذهب:

---

(١) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٢) في شرح العقود ص٣٩٠.

(٣) في الفتاوى الخانية١: ١.

فمرّة يقول نأخذ بالدَّليل لمن كان أهلاً إن وافق قولاً في المذهب، ومرّة يقول نأخذ بالتَّفصل السَّابق من قول أبي حنيفة ثم قول أبي يوسف، وهكذا.

والمعتبر في المذهب هو الأخذ بالتَّفصيل مطلقاً بدون التفات للدليل؛ لأنَّ الأئمة الأوائل نظروا في الأدلة وسبروها، وبلغوا أعلىٰ درجات الاجتهاد، فما الفائدة في نظر غيرهم في الدَّليل، فهل جاوز درجتهم بالاجتهاد؟ وهل بلغوا من الأدلة ما لم يبلغهم، وهم متقدِّمون عليه زماناً ومكانةً، فهذا بعيد.

قال ابنُ عابدين(١): «لكن قدمنا أنَّ ما نُقِل عن الإمامِ من قوله: «إذا صحّ الحديثُ فهو مذهبي» محمولٌ علىٰ ما لم يخرج عن المذهب بالكليّة، ومقتضاه جواز اتباع الدليل، وإن خالف ما وافقه عليه أحد صاحبيه».

والأولىٰ أن نقول: أنَّ اتباع غير ما قال الإمام ليس بخاصّ بما خالفه صاحباه، وإنَّما يكون للمجتهدين في المذهب الترجيح لقول أبي يوسف أو محمّد وإن كان منفرداً، طالما أنَّ المجتهدَ اعتمد علىٰ دليل يقتضي ذلك.

فالمعتبر في حَقّ المفتي هو قولُ المجتهد في المذهب فيما يرجِّحُ، سواءٌ كان قولاً لأبي حنيفة أم لأبي يوسف أم لمحمّد، والمجتهدُ في ترجيحِهِ يُراعي الأدلة من الأصول ورسم المفتي، فإن لم يظهر له هذا، يتبع قول أبي حنيفة ثمّ أبي يوسف، ثمّ محمّد، وهكذا، ويُراعي وجود أحد صاحبي أبي حنيفة معه أو لا.

---

(١) في شرح العقود ص٣٩٣.

قال ابنُ نُجيم[1]: «وصحَّح في السراجية أنَّ المفتي يُفتي بقول أبي حنيفة على الإطلاق ثم بقول أبي يوسف ثمّ بقول مُحمّد ثمّ بقول زفر والحسن بن زياد ولا يُخيَّر إذا لم يكن مجتهداً.

قال ابن نُجيم[2]: «عن «التتارخانيّة»: «إذا كان الإمامُ في جانب وهما في جانب خيِّر المفتي، وإن كان أحدُهما مع الإمام أُخذ بقولهما، إلا إذا اصطلح المشايخ على قول الآخر، فيتبعهم: كما اختار الفقيه أبو الليث قول زُفر في مسائل».

الثّانية عشر: التّرجيح لغير قول المجتهد المطلق لضعف دليله هذا في ظن القائل لا نفس الأمر:

قال ابنُ نُجيم[3]: «لا يُرجَّح قولُ صاحبيه أو أحدُهما على قوله إلا لموجبٍ: وهو إمّا ضعف دليل الإمام، وإمّا للضرورة والتعامل: كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة، وإمّا لأنَّ خلافَهما له بسبب اختلاف العصر والزّمان، وأنَّه لو شاهد ما وقع في عصرِهما لوافقهما: كعدم القضاء بظاهر العدالة».

---

(١) في البحر ٦: ٢٩٢.

(٢) في البحر الرائق ٦: ٢٩٢.

(٣) في رفع الغشاء في وقت العصر والعشاء ص ١١٤-١١٥.

معلومٌ أنّ الاجتهادَ مرده لأصول الاستنباط بعد إعمالها في الأدلّة الشَّرعيّة المتوافرة بين الأيدي، وبالتَّالي كلّما ارتفعت درجة المجتهد المطلق كانت أصوله أدق وأحكم، وكان اجتهاده أقوىٰ وأرفع، فكلُّ مجتهد مطلق يظنُّ بناء علىٰ أصوله يكون اجتهاده أقوىٰ من غيره من وجهة نظره، وعلىٰ أصول غيره يكون اجتهاد غيره أقوىٰ.

فمن لهم الحقّ بالاجتهاد المطلق من المجتهدين المطلقين المنتسبين كأبي يوسف ومحمّد، أو المجتهدين المنتسبين كالكَرخي والطَّحاوي يُمكن لهم بناء علىٰ أصولهم التزموا أن يقدموا قولهم علىٰ قول غيرهم كقول أبي حنيفة؛ لأن الأصول التي سلكوها في الاجتهاد اقتضت ذلك، وليس الأمر أن دليل قول الإمام ضعيف مطلقاً، وإنما هذا من وجهة نظر المجتهد علىٰ الآخر بناء علىٰ أصوله، وإن كان في حقيقة الأمر دليل أبي حنيفة أقوىٰ من دليله؛ لأنّه أصول أبي حنيفة أدق واجتهاده أقوىٰ.

وهذا ما يُقدِّره المجتهدون في المذهب، فإنّ المجتهدين في المذهب يلتزمون ترجيح قول أبي حنيفة مطلقاً، إلا ما ترجَّح من قول أصحابه بقواعد الرَّسم، وهذا يدلّ علىٰ أنَّ اجتهاد الإمام هو الأقوىٰ والمقدم دائماً.

قال ابنُ قُطْلوبُغا[1]: «علىٰ أنَّ المجتهدين لم يُفقدوا حتىٰ نظروا في المختلِف ورجَّحوا وصحَّحوا، فشهدت مصنَّفاتهم بترجيح قول أبي حنيفةِ

---

(١) في التصحيح والترجيح ١: ٥ باختصار يسير.

والأخذِ بقوله إلاّ في مسائل يسيرة اختاروا الفتوى فيها على قولهما أو قول أحدِهما وإن كان الآخر مع الإمام، كما اختاروا قولَ أحدهما فيما لا نَصّ فيه للإمام؛ للمعاني التي أشار إليها القاضي(١)، بل اختاروا قول زُفر في مقابلة قول الكلّ؛ لنحو ذلك، وترجيحاتُهم وتصحيحاتُهم باقيةٌ، فعلينا اتّباع الرَّاجح والعمل به كما لو أَفتوا في حياتهم».

وطالما أنَّ قُوَّة الدَّليل وضعفَه مبنيَّةٌ على الاجتهاد من حيث الأصول التي يعتمد عليها المجتهد والنّظر الذي يكون عنده، وهذا أمر تتفاوت فيه الأنظار، ولا يمكن أن نصل فيه إلى يقين يُجزم به؛ لأنَّه مبنيّ على الاجتهاد، فكيف يكون اجتهادٌ ثم نريد منه اليقين في الجزم بضعف دليل الإمام وقوّة غيره؛ لأنَّ هذا راجعٌ للقائل لا في نفس الأمر، فكما أنَّ للقائل أن يقولَ اجتهادي راجحٌ، فإنَّ للإمام أن يقول مثل هذا.

والحكمُ في الأقوى مرجعُه إلى قوّة أُصول كلٍّ منهما وإلى درجته الرّفيعة في الاجتهاد، ولا شَكَّ في غلبةِ الإمام فيهما، ولذلك فإنَّ مسألة التَّرجيح مردّها إلى الأصول، فلو نظرنا في فروع إمام من أصول إمام غيره ستكون ضعيفة وبالعكس.

فإذا عُرِف هذا، لا ينبغي أن يتمسّك بهذه العبارات التّاريخية المتعلّقة بقوّة وضعف الدّليل عند الإمام، ونحن لا ندري ما هو ثبوتها، ونترك الشَّيء

---

(١) أي قاضي خان من اختلاف العصر والزمان وحاجة الناس والتعامل...

المتيقّن نقله عن الأئمة في التزام مذهب الإمام والعمل به، فينبغي الاعتماد على العمل؛ لأنَّه هو المتيقّنُ، وترك النّصوص التّاريخية التي في محلّ ثبوتها نظرٌ، ما لم تكن موافقةً لعمل الأمّة على مدار التّاريخ.

الثّالثة عشر: اعتقاد ابن عابدين أن ابن الهمام ممن وصل درجة الاجتهاد المطلق، وهذا محلّ نظر:

علَّق ابن عابدين[1] على قول ابن الهمام[2]: «وقولهما: يختارُ للفتوى؛ لضعفِ دليل قول الإمام»: «يعني أنَّ مثل المحقِّق له أن يقول ذلك؛ لأنَّه أهلٌ للنّظر في الدَّليل، وأمّا مثلُنا فلا يجوز له العدول عن قول الإمام أصلاً».

وعلَّق على كلام ابن نجيم[3] في حقّ ابن الهمام: «إنَّه أهلٌ للنَّظر في الدَّليل»، فقال: «وحينئذٍ فلنا اتباعه فيما يُحقِّقُه ويُرَجِّحُه من الرّوايات أو الأقوال ما لم يخرج عن المذهب، فإنَّ له اختيارات خالف فيها المذهب فلا يتابع عليها، كما قاله تلميذُه العلامة قاسم، وكيف لا يكون أهلاً لذلك وقد قال فيه بعض أقرانه ـ وهو البرهان الأنباسي: «لو طلبت حُجج الدِّين ما كان في بلدنا مَن يقوم بها غيره»[4]، بل قد صَرَّح عليّ المقدسي: «بأنَّ ابنَ الهُمام بَلَغَ رتبةَ الاجتهاد».

---

(١) في منحة الخالق٦: ٢٩٣.

(٢) في الفتح٥: ٣١٣.

(٣) في البحر ٦: ٢٩٣.

(٤) انتهى كلام الأبناسي كما نقله عنه في بغية الوعاة ١: ١٦٧.

يقصدون بمَن بلغ رتبة الاجتهاد أنَّه أهلٌ للنظر في الدليل مع أقوال أئمة المذهب، ويُمكنه الترجيح بالاعتماد على هذا الدليل، ولكن هذا التّرجيح غير قوي في المذهب، وإنَّما هو مسلك مدرسة محدثي الفقهاء، والتّرجيح المعتبر هو المعتمد على الأصول ورسم المفتي.

وعلى كلٍّ فهذا محلُّ نظر لمثل ابن الهمام وغيره؛ لأنَّهم لم يقفوا على دليل الإمام أصلاً، ولم يعرفوا مدركه.

والغريبُ أنّ ابن عابدين لا يُسلم لغيره من محدثي مدرسة الفقهاء بأن بلغوا هذه الرُّتبة ويَردُّ عليهم إن خالفوا المذهب، كما هو الحال مع الشُّرُنْبُلالي، لكنّه يقبل هذا النَّوع من الاجتهاد من ابن الهمام عموماً.

ولعله اغتر بالمناقشات الحديثية الموجودة في «فتح القدير»، وظنّ أن مثل هذه المناقشات تدلّ على رسوخ قدم في علم الحديث تبلغ صاحبها الاجتهاد المطلق، وَنُقل عن الكشميري(١): «أنَّ الشَّيخ ابن الهمام كلّ ما ذكره في «فتحه» من أدلة مذهبنا، مستفاد من تخريج الإمام الزيلعي، ولم يزد عليه دليلاً، إلا في ثلاثة مواضع: منها مسألة المهر، وقدر ما يجب».

وهذا يدلُّ على أنّ ابنَ الهمام لم يختلف حاله في الحديث عن غيره من أصحاب مدرسة محدثي الفقهاء، وابن عابدين لم يقبل منهم المخالفة للمذهب، فكذلك الأمر مع ابن الهمام، فلا يؤخذ بمخالفاته للمذهب؛ لأننا

---

(١) في مقدمة نصب الراية ١: ٨.

علىٰ أحسن الأحوال لو سلمنا باجتهاده فلن يبلغ اجتهاده اجتهاد أبي حنيفة وأصحابه، فلماذا نُقدِّم اجتهاده ونقبله، إلا إذا اتهمنا الأئمة أنهم جهلوا وقد عَلِم، وبلغ ما لم يبلغوا، وهذا محال.

كيف وقد قيل أنّ ابن الهمام لم يكن منَ المشتغلين والمتمرّسين في علم الحديث، حيث وصفه تلميذه السَّخاوي[1] بقوله: «وكان إماماً علامة عارفاً بأصولِ الدِّيانات والتَّفسير والفقه وأصوله والفرائض والحساب والتَّصوف والنَّحو والصَّرف والمعاني والبيان والبديع والمنطق والجدل والأدب والموسيقىٰ وجلّ علم النَّقل والعقل، متفاوت المرتبة في ذلك، مع قلّةِ علمِه في الحديث، عالم أهل الأرض ومحقِّق أولىٰ العصر، حجة أعجوبة، ذا حجج باهرة، واختيارات كثيرة، وترجيحات قويّة، بل كان يصرّح بأنَّه لولا العوارض البدنية من طول الضعف والأسقام وتراكمهما في طول المدد لبلغ رتبة الاجتهاد...».

وقال تلميذه ابنُ قُطلوبُغا: إنَّه لا يتلفت لأبحاث شيخنا المخالفة للمذهب[2].

فإن كان أقرب تلاميذه إليه لم يصفوه بما وصفه ابن عابدين، ولم يقبلوا منهم اجتهاد المخالف للمذهب، فمن باب أولىٰ أن لا يعتبر هذا الوصف من ابن عابدين، كيف وقد انقطع الاجتهاد المطلق بعد عصور السَّلف.

---

(١) في الضوء اللامع٨: ١٣١.

(٢) ينظر: رد المحتار٣: ٧٤.

الرَّابعة عشر: المجتهد في المذهب مَن قدر على تخريج الفروع على أصول البناء لإمامه، والتَّرجيح بين أقوال أئمة المذهب:

قال البيري(١): «والمرادُ بالاجتهاد أحد الاجتهادين، وهو المجتهدُ في المذهب(٢)، وعُرِّف: بأنّه المتمكّنُ من تخريجِ الوجوهِ على منصوصِ إمامِهِ، أو المتبحر في مذهبِ إمامِهِ، المتمكّن من ترجيحِ قول له على آخر أطلقه».

وقال ابنُ نُجيم(٣): «والمرادُ بالأهلية هنا ـ أي بالاجتهاد في المذهب ـ: أن يكون عارفاً مميزاً بين الأقاويل، له قدرة على ترجيح بعضها على بعض، ولا يصير أهلاً للفتوى ما لم يصر صوابُه أكثر من خطئه؛ لأنَّ الصوابَ متى كَثُرَ فقد غَلَب، ولا عبرة بالمغلوبِ بمقابلةِ الغالب، فإنَّ أمورَ الشرع مبنيةٌ على الأَعمّ الأغلب، كذا في «الولوالجية».

وفي «مناقب الكَرْدَري»: قال ابنُ المبارك: وقد سُئِل متى يَحِلُّ للرَّجل أن يفتي ويلي القضاء؟ قال: إذا كان بصيراً بالحديث والرأي، عارفاً بقول أبي حنيفة، حافظاً له، وهذا محمولٌ على إحدى الرّوايتين عن أصحابنا، وقبل استقرار المذهب، أمّا بعد التّقرّر فلا حاجة إليه؛ لأنَّه يمكنه التّقليد».

---

(١) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٤/ أ.

(٢) قوله: (وهو المجتهد في المذهب)؛ أي وهو اجتهاد المجتهد في المذهب. حاشية العثماني.

(٣) في البحر الرائق ٦: ٢٩٤.

فالآن لا ترجيح بالدليل فليس إلا القول بالتفصيل
ما لم يكن خلافه المصححا فنأخذ الذى لهم قد وضحا
فإننا نراهمو قد رجّحوا مقال بعض صحبه وصحّحوا
من ذاك ما قد رجَّحوا لزُفر مقاله فى سبعة وعشر

فوائد متعلّقة بالأبيات:

الأولى: الاجتهاد في المذهب لا يُمكن أن ينقطع، وإنّما الانقطاع للمجتهد المطلق؛ لعدم الحاجة له بعد اكتمال مرحلة التَّقعيد في الفقه:

قال ابنُ عابدين[1]: «ولمَّا انقطع المفتي المجتهد في زماننا، ولم يبقَ إلاّ المقلِّدُ المحضُ، وَجَبَ علينا اتِّباع التفصيل، فنفتي أَوّلاً بقولِ الإمام، ثمّ وثمّ ما لم نر المجتهدين في المذهب صحَّحوا خلافه».

هذا الكلام فيه إيهامٌ شديدٌ، وظاهره منافٍ للواقع، ومورث للجمود؛ لأنَّ درجات المجتهد في المذهب متفاوتةٌ جداً، تبدأ من طالبِ العلم، إذ لا يخلو حاله عن نوعِ اجتهاد من تطبيقِ ما حَصَّلَه على نفسه، ثمّ يستمرُّ بالارتقاء فيه من درجة تمييز الرّوايات ومعرفة الصّحيح من الضّعيف، ثم التّرجيح بين أقوال أئمة المذهب، ثم التّخريج عليها فيما يَجِدُّ من مسائل، فهذه الوظائف لا يخلو منها عصر ولا زمان، ولو خلا لصار الفقه تاريخاً واسماً بدون معنى وروحاً لا ينتفع منه في الواقع، ولا يمكن تطبيقه.

---

(١) في شرح العقود ص٣٩٧.

فحياة الفقه بحياة علمائه المجتهدين في فهمه وتصوره وتطبيقه والتّرجيح فيه والتّخريج عليه، فلعلّ المقصود بالمفتي المجتهد الذي انقطع هو المجتهد المنتسب أو مَن يبلغ الدرجة العليا التي بلغها المجتهد في المذهب: كقاضي خان، والبَزْدويّ، والقدوري، والمرغيناني، فهذا مسلّمٌ.

أو يكون هذا الكلام من باب التّواضع والاعتراف بالفضل للسَّابقين، وإلا فإنَّ ابن عابدين قد فعل عامّة وظائف المجتهد في المذهب من التَّمييز والتَّرجيح والتّخريج، وبلغ مرتبةً في الاجتهاد يعترف له فيها القاصي والدّاني، وإن لم يبلغ مرتبة أولئك العظام.

الثّانية: المعتمد في المذهب ما رجَّحه المرجحون من أهل الاجتهاد في المذهب، ويلزمنا العمل به:

قال ابن عابدين[1]: «نتبع ما قالوا كما لو كانوا أَحياءً وأَفتونا بذلك ـ كما علمته آنفاً من كلام العلامة قاسم ـ؛ لأنَّهم أَعلم وأَدرىٰ بالمذهب، وعلىٰ هذا عملهم، فإننا رأيناهم قد يرجِّحون قول صاحبيه تارةً، وقولَ أَحدِهما تارةً، وتارةً قول زفر في سبعة عشر موضعاً، ذكرها البيري في «رسالته»[2]».

ولسيدي أحمد الحموي «منظومة» في ذلك، لكن بعض مسائلها مستدرك؛ لكونه لم يختصّ به زفر، وقد نَظَمْتُ في ذلك منظومةً فريدةً

---

(١) في شرح العقود ص٣٩٧.

(٢) وهي: «القول الأزهر فيما يفتىٰ فيه بقول الإمام زفر».

أَسْقَطْتُ منها ما هو مستدرك، وزدت على ما نظمه الحموي عدة مسائل، وقد ذكرت هذه المنظومة في حاشيتي «ردّ المحتار» من باب النَّفقة(١)». فبلغت عدّتها عشرين مسألة.

---

(١) قال ابن عابدين في رد المحتار ٣: ٦٠٧: «أوصلها الحموي إلى خمس عشرة مسألة، ونظمها في قصيدةٍ، إحداها: قعود المريض في الصلاة كهيئة المتشهد قعود المتنفل، كذلك تغريم مَن سعى إلى ظالم يبرئ فغرمه، لا بُدّ في دعوى العقار من بيان حدوده الأربع، قبول شهادة الأعمى فيما فيه تسامع، الوكيل بالخصومة لا يملك قبض المال، لا يسقط خيار المشتري برؤية الدار من صحنها، لا يسقط خياره برؤية الثوب مطوياً، يشترط تسليم الكفيل المكفول عنه في مجلس الحكم، إذا تعيب المبيع يجب على المرابح بيان أنَّه اشتراه سليماً بكذا، تأخير الشّفيع الشّفعة شهراً بعد الإشهاد يبطلها، إذا أوصى بثلث نقده وغنمه فضاع الثلثان فله ثلث الباقي منهما، إذا قضى الغريم جياداً بدل زيوفه لا يجبر على القبول، إذا أنفق الملتقط على اللقطة وحبسها للاستيفاء فهلكت سقط ما أنفقه، اهـ، قلت: ويجب إسقاط ثلاثة: وهي دعوى العقار وشهادة الأعمى، والوصية بثلث النقد، فإنَّ المفتى به خلاف قول زفر فيها، وهو قول أئمتنا الثلاثة وعليه المتون وغيرها، كما نبّه عليه سيدي عبد الغني النابلسي في شرحه على النظم المذكور هذا، وقد زدت على ذلك ثماني مسائل: إذا قال أنت طالق واحدة في ثنتين، وأراد الضرب تقع ثنتان عنده، ورجّحه المحقق الكمال بن الهمام والأتقاني في غاية البيان، تعليق عتق العبد بقوله: إن مت أو قتلت فأنت حر تدبيرٌ عنده، ورجَّحه ابن الهمام ومن بعده، النكاح المؤقت يصحُّ عنده، ورجَّحه ابنُ الهمام بإهمال التوقيت، وقف الدراهم والدنانير يصحّ عند زفر، وهي رواية الأنصاري عنه، وعليها العمل اليوم في بلاد الروم؛ لتعارفه عندهم، فهو في الحقيقة وقف منقول فيه تعامل، لو وجد في بيته امرأة في ليلة مظلمة ظنها امرأته فوطئها لا يحد، ولو نهاراً يحد، وهو قول زفر، وعن أبي يوسف يحد مطلقاً، قال أبو الليث الكبير وبرواية

الثَّالثةُ: نُسب المذهب الحنفي لأبي حنيفة رغم وجود مجتهدين مطلقين فيه تغليباً واعترافاً بمكانته فيه ولجهوده الكبيرة في تأصيله وتقعيده وتفريعه:

ذكر الكوثري(١) عن تسمية المذهب بالحنفي رغم أنّ فيه عدّة مجتهدين: «بأنَّه استشكل هذا أمير مكة الشّريف سعد بن زيد... وأجاب عن هذا السّؤال عبد الغني النّابلسي برسالة سمّاها: «الجواب الشّريف الشّافي للحضرة في أنَّ مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة» ارتأى فيها ما خلاصته أنَّ آراءهما روايات عن أبي حنيفة، فتكون أقوالهما من أقوال أبي حنيفة، فيكون عدّها في مذهب أبي حنيفة صحيحاً.

واستند في ذلك إلى أقوال مروية عن الإمامين في ذلك، وليس هذا بجيدٍ وإن ارتضاه ابن عابدين؛ لأنَّ ذلك تعويلٌ على ما يقوله ابن الكمال الوزير في «طبقات الفقهاء» من أنَّهما لا يخالفان الإمام في الأصول، وهذا

زفر يؤخذ، كذا في التتارخانية، لو حلف لا يعير زيداً كذا فدفع لمأمور زيد لا يحنث عند زفر، وعليه الفتوى خلافاً لأبي يوسف، وهذا إذا أخرج الكلام مخرج الرسالة، بأن قال: إنَّ زيداً يستعير منك كذا، وإلا حنث، كما في النهر وغيره، جواز التيمم لَمن خاف فوت الوقت إذا توضأ، وهو قول زفر، وقدمنا في التيمم ترجيحه، لكن مع الأمر بالإعادة احتياطاً، طهارة زبل الدواب على قول زفر يُفتى بها في محل الضرورة: كمجرى مياه دمشق والشام، كما حرَّره العمادي في هديته وشرحها لسيدي عبد الغني، فصارت جملة المسائل عشرين مسألة بعد إسقاط الثلاثة المارة، وقد نظمتها كذلك».

(١) في حسن التقاضي ص٥٩.

خلاف الواقع، بل هما يخالفانه في كثير من المسائل الأصلية والفرعية عن دليل، كما هو شأنُ الاجتهاد المطلق، وإنزالهما إلى مرتبةِ المجتهدِ في المذهبِ يُنافي الحقيقة وإن حافظا على انتسابهما له، بل إطلاق المذهب الحنفي على مجموع آراء اصطلاح ولا مشاحة فيه، بالنَّظر إلى أنَّ مذهب أبي حنيفة فقه جماعة عن جماعة...».

الرّابعة: يعتبر خلاف طبقة المجتهد المنتسب في المذهب لأهليتهم لذلك:

خالف مشايخ المذهب من طبقة المجتهد المنتسب، وهم علماء القرن الثَّالث والرَّابع في بعض المسائل المنقول عن أئمة المذهب؛ لقدرتهم على الاجتهاد؛ لوجود أصول خاصة بهم خالفت أصوله أئمة المذهب، فكانت المخالفة في الفروع.

وهذا كلُّه في حقهم صحيح؛ لأنّهم أهل له، ولأنّ أصحاب أبي حنيفة طلبوا من كلّ مَن بلغ رتبة الاجتهاد في ذلك العصر أن يجتهد؛ لإمكانية تحقق الاجتهاد فيهم من أجل إثراء الفقه بالوجوه الجديدة، والاختلافات المعتبرة النَّافعة للمسلمين.

قال عصام بن يوسف: «كنت في مأتم وقد اجتمع فيه أربعة من أصحاب أبي حنيفة: زفر وأبو يوسف وعافية وآخر، فأجمعوا على أنَّه لا يحل

لأحد أن يفتي بقولنا حتى يعلم من أين قلنا»[١].

فهذا النّصُّ كما ترى مرويٌّ عن أصحاب أبي حنيفة، ومحمول على زمانهم؛ لأنَّه عصر اجتهاد مطلق لكل عالم من مفتي وقاضٍ؛ لتيسر أسباب الاجتهاد، وقرب العهد من النبي ﷺ.

ويُمكن أن يكون من باب رفع همم طلاب العلم إلى معرفة أدلّة المسائل الفقهية، وعدم الاعتماد على مجرد الأقوال فحسب؛ لحفظ هذا العلم العظيم، ولتطمئن النفوس لهذه الفروع بمعرفة دليلها؛ لثقة هؤلاء الأئمة بأنَّ مسائلهم مأخوذة من الكتاب والسّنة، أو من بابِ التّواضع.

فمعلومٌ أنَّ هذه مسائل ظنيّة يجتهد الفقيه فيها بقدرِ وسعه للوصول إلى الصَّواب، فمَن دعا غيرَه لتقليده في مثلِ هذا تكبَّر وتعاظم، وهذا ليس من أخلاق العلماء المخلصين، فكيف يكون خلق الأئمة.

الخامسة: الأدلة المذكورة لمسائل أبي حنيفة هي استدلالات من المشايخ، ولا يجزم بشيء منها، فضعف الدّليل لا يدلّ على ضعف المسألة؛ لأنّها اجتهاد الفقهاء:

قال ابن عابدين[٢]: «إنَّ المشايخَ اطّلعوا على دليل الإمام وعرفوا من أين قال، واطلعوا على دليل أصحابه، فيرجّحون تارة دليل أصحابه على

(١) ينظر: الجواهر المضية ٢: ٥٢٨.

(٢) في شرح العقود ص٤٠٧.

دليلِهِ فيفتون به، ولا يظنُّ بهم أنَّهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدليله، فإنّا نراهم قد شحنوا كتبهم بنصب الأدلة، ثم يقولون: الفتوى على قول أبي يوسف مثلاً، وحيث لم نكن نحن أهلاً للنظر في الدَّليل، ولم نصل إلى رتبتهم في حصول شرائط التَّفريع والتَّأصيل، فعلينا حكاية ما يقولونه؛ لأنَّهم هم أتباع المذهب الذين نصبوا أنفسهم لتقريره وتحريره باجتهادهم.

انظر إلى ما قدّمناه من قول العلّامة قاسم: «إنَّ المجتهدين لم يُفقدوا حتى نظروا في المختلف ورجّحوا وصحّحوا» إلى أن قال: «فعلينا اتّباع الرّاجح والعمل به كما لو أَفتوا في حياتهم»[1]».

لكن سبق تحرير أنَّ الترجيح بالدليل النصي هو من وظائف المجتهد المنتسب على ما ظهر لهم من دليل الإمام أو أصحابه، بينما المجتهد في المذهب له وظيفة تقرير الأدلّة والتّرجيح بقواعد رسم المفتي كما سبق عن قاضي خان.

ولا يُسلّم هذا الاستدلال لابن عابدين عن قاسم بن قُطْلُوبُغا؛ لأنَّ المجتهدين طبقات: منهم من يرجح بالدليل، ومنهم من يُرجِّح بقواعد رسم المفتي، وكلام ابن قطلوبغا أظهر في الثّاني؛ لعدم ذكر الدّليل فيه، وإنَّما الاختلاف مطلقاً.

---

(١) انتهى من التصحيح والترجيح ١: ٥.

وقال الأُوشي[١]: «إنّ هذا سبب مخالفة عصام[٢] للإمام، وكان يُفتي بخلاف قوله كثيراً؛ لأنَّه لم يعلم الدَّليل، وكان يظهر له دليلٌ غيرُه فيفتي به».

وينبغي أن يكون هذا صحيحاً في حقّ عصام؛ لأنَّه من طبقة مجتهد منتسب، والمجتهد المنتسب قادرٌ على مخالفة الإمام، والنظر في الأدلة؛ لتوفر الأسباب في زمانهم، فما فعله عصام صدر عن مجتهد من طبقة المنتسب، ودونك الطحاوي والكرخي وأبو الليث السمرقندي، فمخالفاتهم للإمام في الأصول والفروع شهيرة.

وأما عدم اطلاعه على دليل الإمام، فإنَّه لا يُصدَّقُ أحدٌ بالاطلاع على دليل الإمام إلا تلاميذه؛ لأنَّ الكتب الموثوقة في النَّقل عن الإمام خالية عن ذكر الأدلة، ومقتصرة على المسائل، ودونك «الجامع الكبير» و«الصغير» و«السير» و«الزيادات» شاهدةٌ على ذلك، ولكن يوجد في غير كتب ظاهر الرّواية: كـ«موطأ محمد»، و«الحجة على أهل المدينة»، شذرات من الاستدلال للحنفية في الردّ على المالكية، وكذا في كتاب أبي يوسف في «الرَّدِّ

---

(١) في الفتاوى السراجية ق ٢٥٧/ ب.

(٢) هو عصام بن يوسف بن مَيْمون بن قدامة البلخي، أبو عصمة، وهو أخو إبراهيم بن يوسف، وقد كانا شيخي بلخ في زمانهما بغير مدافع لهما، وكان عصام صاحب حديث ثبتاً في الرواية ربما أخطأ، وكان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس منه، وأخوه إبراهيم بن يوسف كان لا يرفع، (ت٢١٠هـ). ينظر: الفوائد البهية ص١٩٥، والأنساب للسمعاني٢: ٣٠٤، والثقات لابن حبان ٨: ٥٢١.

على الأوزاعي»، و«الخراج» لأبي يوسف، وقريب منه إشاراتٌ في «المبسوط» لمحمّد.

وهذه لا يجزم بأنَّها أدلة للإمام، وإنَّما الظَّاهر أنَّها استدلالات من أبي يوسف ومحمّد، وهي متعلِّقةٌ ببعض المسائل على كلٍّ.

وكتاب «الآثار» و«المسانيد» المروية عن أبي حنيفة وأصحابه هي روايات عَمِلَ المذهب بها، لكن لا يظهر منها دليل لمسائله الفقهية التي قال بها، فلا نستطيع أن نجزم في مسألة أنَّ دليلها هو هذه الرِّواية المذكورة في «المسند» أو «الآثار» فحسب؛ لعدم وجود دليل صريح يدلُّ على ذلك.

وإنَّما مسألة استخراج الدَّليل للإمام هي من وظائف المجتهد المنتسب أو المجتهد في المذهب، وأقدم ما يوجد بين أيدينا في التَّفصيل بالجمع بين الأدلة ـ لا سيما المعمول به منها والمتروك، وضوابط وشروط عمل الحنفية فيه ـ هو كلام عيسى بن أبان تلميذ محمد في «الحجة الكبير» و«الحجة الصغير».

وكلاهما متضمن في كتاب «الفصول» للرازي، وهو من أبدع وأجمل وأدق ما قيل في تفصيل طريقة أئمتنا في التَّعامل مع الأدلة، وعليه فلا يُمكن الجزم بضعف دليل مسألة واحدة عند الإمام؛ لضعف دليله؛ لعدم وقوفِ أحدٍ على ما استدلّ به الإمام، فلينتبه لهذا.

السّادسة: المعتمد في الإفتاء حفظ المذهب والتمكن منه وإن لم يطلع على الأدلة:

قال ابن نُجيم[1]: «أمّا في زماننا فيكتفى بالحفظ، كما في «القنية» وغيرها، فيحلُّ الإفتاء بقول الإمام، بل يجب وإن لم نعلم من أين قال».

هذا كلام في غايةِ الدّقّة، وهو الذي عليه العمل في تاريخ الأمّة؛ لأنَّه قد انقضى عصر المجتهد المنتسب من القرن الرّابع، كما صرّح به ابن الصّلاح وغيره، وصار العمل بما توارثته الأمة جيلاً بعد جيلٍ على ما عليه هؤلاء الأئمة أفراداً وجماعات ودولاً.

فحُفْظُ المذهب وضبطُه والتمكن منه هو المعتمد في الإفتاء؛ لأنَّ هذه المذاهب صارت علوماً لها أصولها وقواعدها وفروعها: كعلم النحو وغيره، وصار اللاحق فيها يضيف في بناء هذا العلم، حتى تكوَّنت لنا هذه المذاهب التي لا يماثلها في الدنيا علم من حيث السعة والخدمة والدقة.

وطالما أنَّها علوم مستقرة بقواعدها وفروعها، فمَن تعلمها صار من أهلها ومنسوباً إليها، ولا يُطالب بالعودة إلى معرفة كيفية بنائها وتأسيسها والنّظر في أدلتها، حتى يعمل بها كغيرها من العلوم.

---

(١) في البحر ٦: ٢٩٣.

السّابعة: زادت كثرة الاجتهاد المطلق من قبل أصحاب أبي حنيفة والمشايخ حتى القرن الخامس المذهب ثروةً فقيهةً غزيرةً، وتوسعةً على المكلّفين:

قال ابن نُجيم[1]: «وعلى هذا فما صحَّحَه في «الحاوي» ـ أي من أنَّ الاعتبارَ لقوّةِ الدليلِ ـ مبنيٌّ على ذلك الشَّرط، وقد صَحَّحوا أنَّ الإفتاءَ بقولِ الإمام، فينتج من هذا أنَّه يجب علينا الإفتاء بقول الإمام وإن أَفتى المشايخ بخلافه؛ لأنَّهم إنَّما أفتوا بخلافه؛ لفقد الشرط في حقِّهم: وهو الوقوفُ على دليله.

وأمّا نحن، فلنا الإفتاءُ وإن لم نقف على دليله».

وهذه النّتيجة المذكورة هي التي عليها عمل الأمة، فينبغي التمسّك بها، وعدم العدول عنها، وإلا دخلنا في دائرة لا أول لها من آخر، وهي خلاصة ما سبق.

والشّرط هو وجود مجتهد مطلق منتسب أو مجتهد منتسب؛ لأنَّه أهل للنّظر في الأدلة فيتمكن من التَّرجيح والاجتهاد بناءً على الدَّليل، وليس بلازم ترجيحُه على غيره، بحيث إنَّه مُقدَّم على ما قاله الإمام.

بل وجدنا هذه الطبقة رَجّحوا واجتهدوا في آلاف المسائل، ولم يعمل فيها إلا بالنَّزر اليسير الموافق للعرف والضرورة والتَّيسير من قواعد رسم المفتي، وبقي العمل على ما عليه اجتهاد الإمام.

---

(١) في البحر ٦: ٢٩٣.

وأُلِّفت المتون المتأخرة التي في أَعلىٰ درجات الاعتماد في المذهب في تحرير وضبط قول الإمام؛ لأنَّ اعتبارَ الاجتهاد راجعٌ إلىٰ اعتبار المجتهد، وهو بلا شكّ أعلىٰ درجة في الاجتهاد من غيره، بدليل نسبة المذهب إليه دون مَن سبقه، ومَن تبعه رغم أنَّه إمام من أئمة المذهب، وما ذاك إلا اعترافٌ منهم بالدَّرجة العليا التي بلغها في الاجتهاد.

وهذا ممّا لا نزاع فيه، فصار ما قامت به طبقة المجتهد المنتسب هو اجتهاد مضاف إلىٰ الاجتهادت الموجودة في المذهب، يُحدّد الصالح للعمل منه المجتهد في المذهب، وعبارتُهم بأنَّه لا يجوز الإفتاءُ إلا لَمن عَرَف دليلنا سبقَ تأويلها، وهي في حقِّ المجتهدِ المنتسب لازمةٌ في العمل والإفتاء؛ لقدرتِهِ علىٰ هذه الدَّرجة.

الثّامنة: مراحل نماء الفقه اقتضت أن تكون الفتوى موافقة لمنهجية المرحلة:

معلومٌ أنّ الفقه مرّ بمراحل متعدِّدة:

أ.الاجتهاد المطلق، فكانت الفتوىٰ من الكتاب والسّنة.

ب.مرحلة الاجتهاد المنتسب، فكانت عامة الفتوىٰ معتمدة علىٰ المذهب وبعضها يستند للكتاب والسنة.

ج.مرحلة الاجتهاد في المذهب، فكانت الفتوىٰ فيها ملتزمة بالمذهب.

وفي كلٍّ من هذه المراحل كان الاجتهاد موافقاً للمرحلة التي هو فيها سواء بالرجوع لقواعد أصول الاستنباط للإفتاء من الكتاب والسنة، أو بالرجوع لقواعد أصول التطبيق للإفتاء من أصول البناء.

فكلُّها مراحل اجتهادية مناسبة لحاجة الناس، وموافقة للمرحلة الفقهية التي هي فيها.

ومن الخطأ قصر الاجتهاد على مرحلة الاجتهاد المطلق، وجعل مَن بعده مجرد نقل لفتوى المجتهدين المطلقين، بل نجعل فتواهم أصلاً، ونبني عليها ما يلزم لأهل عصرنا إن كانت مؤدية للغرض.

ولا يُمكن أن يكون الفقه مجردّ أقوال للأوائل، وعملنا أن ننقلها بلا اجتهاد ونظر وفهم، حتى يُقال: ما أنت إلا ناقل لأقوالهم لا غير؛ لأنه لا يُمكن العمل بأقوالهم إلا بعد اجتهاد من التطبيق والتمييز والترجيح والتّقرير، فهي مجرد أسس ومبادئ للتفكير، يلزمها مرحلة اجتهادية حتى تصبح صالحة للعمل.

لذلك لا يقبل كلام الخير الرملي لابن نجيم: «يجب علينا الإفتاء بقول الإمام وإن لم نعلم من أين قال» مضادٌ لقول الإمام: «لا يَحِلُّ لأحدٍ أن يُفْتي بقولنا حتى يعلم من أين قلنا»؛ إذ هو صريحٌ في عدمِ جوازِ الإفتاءِ لغيرِ أهلِ الاجتهاد، فكيف يُستدلُّ به على وجوبِه.

فنقول: ما يصدر من غير الأهل ليس بإفتاء حقيقة، وإنَّما هو حكايةٌ عن المجتهد أنَّه قائل بكذا، وباعتبار هذا الملحظ يجوز حكاية قول غير الإمام، فكيف يجب علينا الإفتاء بقول الإمام وإن أفتى المشايخ بخلافه؟ ونحن إنَّما نحكي فتواهم لا غير فليتأمّل»(١).

تأمّلنا فوجدنا أنّ ما سبق عن «البحر» منتظم، وحريّ بالقبول؛ لأنَّه يوافق العمل المتبع في المذهب، وهو منقول كما سبق عن صاحب «السراجية» و«القنية» والكردري، فكفى بمثل أفهام هؤلاء وعلمهم حجة، والمختلط في الحقيقة ما ذكره الخير الرّملي؛ إذ لا محصل له عند أهل التّحصيل.

التّاسعة: معرفة دليل المجتهد تكون بضبط أصوله والوقوف على مبنى استدلاله، ولا يكون هذا إلا للمجتهدين:

إنَّ أخذَ المسألة مع معرفةِ دليله نتيجة الاجتهاد؛ لأنَّ معرفةَ الدليل إنَّما تكون للمجتهد؛ لتوقفها على معرفة سلامته من المعارض، وهي متوقفةٌ على استقراء الأدلّة كلّها، ولا يَقْدِرُ على ذلك إلاّ المجتهد.

أمّا مجردُ معرفة أنَّ المجتهدَ الفلاني أخذَ الحكم الفلاني من الدليل الفلاني، فلا فائدة فيها، فلا بُدّ أن يكون المرادُ من وجوبِ معرفةِ الدّليل أن يعرفَ حالَه، وهذا لا يتأتى إلاّ في المجتهد المنتسب، فلا يلزمه معرفة دليل

(١) ينظر: شرح العقود ص٤٠٦.

إمامه إلا على قول[١].

ولا يعني عدم نظر المجتهد في المذهب في الأدلة أنَّهم كالعوام، بل هم مجتهدون في العلم كالمجتهد المطلق، إلا أنَّ الاجتهاد مرّ بمراحل كلُّ واحدةٍ منها توصلُ إلى غيرها في اكتمال بدر الفقه، فالزمان الذي وُجدوا فيه محتاجٌ إلى هذا النوع من الاجتهاد في المذهب، ولا يحتاج إلى مجتهد مستقل؛ لأنَّ الفقه وصل إلى حال نحتاج فيه الإكمال من التَّقعيد والتَّأصيل والتَّفريع والتَّدليل، لا الرُّجوع إلى أوَّل الأمر بإعادة ما قامت به طبقة المجتهدين المستقلين، فلا يكون لدينا مذهبٌ وعلمٌ كاملٌ صالحٌ للتَّقنين والعمل.

فحقيقةُ الأمر أنَّ هؤلاء الفقهاء على مدار التّاريخ لم يدخروا جهداً في خدمة هذا الدين فيما يحتاج إليه الناس بإكمال أطوار الفقه، حتى وصل إلى ما وصل إليه الآن.

العاشرة: استيعاب المذاهب الفقهية لجميع وجوه البناء والتّأصيل والتّقعيد المعتبرة في القرآن والسّنة:

قال ابنُ المنير المالكي(ت٦٨٣هـ): «إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصولٌ وقواعد مباينة لسائر قواعد المُتَقَدِّمين، فمتعذِّرُ الوجود؛ لاستيعاب المُتَقَدِّمين سائر الأساليب».

---

(١) ينظر: شرح العقود ص ٤٠٩ بتصرف كبير.

هذا هو الحقّ المبين الذي عليه سائر مذاهب المجتهدين، وإن ظهر كلام مخالف له فلا عبرة به أمام هذه النصوص المتواترة والعمل المتوارث.

وهذا كلام دقيق للغاية حيث استوعب أئمتنا المتقدمون في المذاهب المعتمدة جميع الوجوه المعتبرة لبناء الأحكام؛ إذ استمروا كما مر معنا أربعمئة سنة وهم يستخرجون طرقاً له وجه في بناء الأحكام، وهذا معنى أنه لم يبق لمن بعدهم ما يستخرجون، والمقصود ليس من الفروع، وإنما من الأصول والوجوه المعتبرة لبناء الأحكام، ولذلك ردوا على السيوطي دعواه الاجتهاد.

قال ابن حَجَر الهيتمي: «لَمَّا ادَّعى الجلالُ ذلك قامَ عليه معاصروه ورموه عن قوس واحد، وكتبوا له سؤالاً فيه مسائل أطلق الأصحاب فيها وجهين وطلبوا منه إن كان عنده أدنى مراتب الاجتهاد، وهو اجتهاد الفتوى، فليتكلَّم على الرّاجح من تلك الأوجه بدليل على قواعد المجتهدين فردَّ السّؤال من غير كتابة عليه، واعتذر بأن له اشتغالاً يمنعه في النظر في ذلك.

وقال الشّهاب الرّملي: فتأمَّل صعوبةَ هذه المرتبة أعني اجتهاد الفتوى الذي هو أدنى مراتب الاجتهاد يظهر لك أن مدَّعيها فضلاً عن مدّعي الاجتهاد المطلق في حيرة من أمره وفساد فكره، وأنَّه ممَّن ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء...

ومَن تصوَّرَ مرتبة الاجتهاد المطلق استحيا من الله ﷻ أن ينسبَها لأحد من أهل هذه الأزمنة... بل نقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين أنه لم يوجد بعد عصر الشّافعي مجتهد مستقل...

فإذا لم يتأهل هؤلاء الأكابر ـ أي كإمام الحرمين والغزالي ـ لمرتبة الاجتهاد المذهبي، فكيف يسوغ لَمن لم يفهم أكثر عباراتهم على وجهها أن يدَّعي ما هو أعلى من ذلك وهو الاجتهاد المطلق؟ سبحانك هذا بهتان عظيم...»[(١)].

الحادية عشرة: بلغ الطّحاوي رتبة المجتهد المنتسب، ولم يبق غبياً ـ أي في طبقة العوام ـ ولا عصبياً ـ أي لا يخرج عن المذهب إن أوصله اجتهاده لغيره ـ:

قال الطّحاوي لابن حربويه: «لا يُقَلِّدُ إلاّ عصبيٌّ أو غَبِيٌّ»[(٢)].

معناها: أنَّ التَّقليدَ المحض خاصٌّ بالعوام وهذا معنى غبيّ، أو بمتعصِّبٍ كبعض العلماءِ وَقَفَ على الأدلةِ وتركها وتَمَسَّكَ بقولِ عالمٍ بدون حُجّة وبرهان، وهذا خاص بعلماء زمانه؛ لأنَّهم كانوا من أَهل النَّظر في الأدلة واستخراج الأحكام، بخلاف مَن بعدهم فقد أصبح هذا الأمر لهم متعسراً.

---

(١) ينظر: فيض القدير ١: ١٥ـ١٦.

(٢) ينظر: شرح العقود ص٤٢٢.

بدليل: أنَّ الطَّحاويّ نفسه كان مقلداً لأبي حنيفة كما يظهر في كتب أدلته، مثل: «مشكل الآثار»، و«شرح معاني الآثار»، وكذلك ألف متناً في بيان مذهب أبي حنيفة، فلا ينبغي حمل كلامه على ظاهره، حتى لا يكون هناك تناقض.

الثّانية عشرة: اضطراب ابن عابدين في مسألة الاجتهاد في المذهب بسبب عدم تحقيقه لطبقات ابن كمال باشا وتأثره بها، فليس من شرطه النظر في الأدلة، بل هو مسلك ضعيف في المذهب عند المتأخرين:

قال ابنُ نُجيم[1]: «لكن هو ـ أي ابن الهمام ـ أهل للنظر في الدليل، ومن ليس بأهل للنظر فيه، فعليه الإفتاء بقول الإمام».

وقال أيضاً[2]: «النَّوع الأوّل: معرفة القواعد التي يُرَدُّ إليها، وفَرّعوا الأحكام عليها، وهي أصول الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد، ولو في الفتوى، وأكثر فروعه ظفرت به... الخ».

قال ابنُ عابدين[1]: «ويؤخذ من قول صاحب «البحر»... أنَّه نفسه ليس من أهل النَّظر في الدَّليل، فإذا صَحَّحَ قولاً مُخالفاً لتصحيح غيره لا يعتبر فضلاً عن الاستنباط والتّخريج على القواعد».

---

(١) في البحر ٦: ٢٩٣-٢٩٤.

(٢) في الأشباه والنظائر ١: ١٤ بتصرف يسير.

في كلام ابن عابدين مسامحة، فما قرَّرَه صاحبُ «البحر» أولى بالقَبول مما قاله ابنُ عابدين، فليس بلازم أن يكون التَّصحيح الأقوى لَمن كان أهلاً للنَّظر في الدَّليل، ودونك تصحيحات وترجيحات ابن الهمام ومَن بعده ممن أكثروا النَّظر في الدليل، فهي أقلُّ درجةً ممّن سبقهم بالاقتصار في التَّرجيح على الأصول ورسم المفتي كقاضي خان وغيره.

قال البيريّ[2] بعد أن عَرَّف المجتهدَ في المذهبِ: «وفي هذا إشارةٌ إلى أنَّ المؤلِّفَ ـ أي ابن نُجيم ـ قد بلغ هذه المرتبة في الفتوى وزيادة، وهو في الحقيقةِ قد مَنّ الله ﷻ عليه بالاطّلاع على خبايا الزَّوايا، وكان من جملة الحفّاظ المطلعين».

قال ابن عابدين[3]: «إذ لا يخفى أن ظَفَرَه بأكثر فروع هذا النوع لا يلزم منه أنَّه يكون له أهلية النظر في الأدلة التي دَلَّ كلامُه في «البحر» على أنَّها لم تحصل له، وعلى أنَّها شرطٌ للاجتهاد في المذهب، فتأمّل».

وما قرَّر ابن عابدين ليس بلازم بأن يكون من صفات المجتهد في المذهب النظر في الأدلة، وإنَّما هذا من أوصاف المجتهد المنتسب، وكلّ ما سَبَقَ من الخفاءِ في كلامِ ابن عابدين والمسامحات الظاهرة، مردُّه إلى عدمِ تحقيقه طبقات الفقهاء، واعتماده بصورةٍ عامّةٍ على ابنِ كمال باشا، فحَصَلَ في كلامه خلطٌ كبير.

---

(١) في شرح العقود ص٤٢٣.

(٢) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٤/ أ.

(٣) في شرح العقود ص٤٢٤.

ثمّ إذا لم توجد الرّواية عن علمائنا ذوى الدراية
واختلف الذين قد تأخروا يُرَجَّحُ الذى عليه الأَكثر
مثل الطحاوىّ وأبى حفص وأبوى جعفر والليث الشهير
وحيث لم توجد لهؤلاءِ مقالةً واحتيج للإفتاء
فلينظر المفتى بجدٍّ واجتهاد وليخش بطش رَبِّه يوم المعاد
فليس يجسر على الأحكام سوى شقى خاسر المرام

فوائدٌ متعلّقة بالأبواب:

الأولى: من علامات التّرجيح الأخذ بقول الأكثر من الفقهاء المجتهدين من طبقة المجتهد المنتسب والمجتهد في المذهب:

إن لم يوجد حكمٌ في المسألة عن المجتهدين المستقلين أبي حنيفة وتلامذته، فيؤخذ بالحكم بطبقة المجتهد المنتسب، فإن اختلفوا يُرجَّح ما يختاره الأكثر منهم، قال القابسي(١): «إذا لم يوجد في الحادثة عن واحدٍ منهم جوابٌ ظاهر، وتَكَلَّم فيه المشايخُ المتأخرون قولاً واحداً يؤخذ به، فإن اختلفوا، يؤخذ بقولِ الأكثرين ممّا اعتمد عليه الكبار المعروفون: كأبي حفص، وأبي جعفر، وأبي الليث، والطحاوي وغيرهم، فيعتمد عليه».

وقال قاضي خان(٢): «وإن كانت المسألةُ في غيرِ ظاهرِ الرِّواية: إن كانت توافق أُصول أَصحابنا يُعمل بها، فإن لم يجد لها رواية عن أَصحابنا

---

(١) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٢) في فتاوىٰ قاضي خان ١: ١.

واتفق فيها المتأخرون علىٰ شيء يُعمل به، وإن اختلفوا يجتهد ويُفتي بما هو صوابٌ عنده».

الثّانية: الاجتهاد في المذهب لا يمكن أن يتوقف؛ لتجدد الحوادث والنّوازل:

إنّ علماءَ المذاهب مُطالبون في كلِّ المسائل التي لم يفت بها فقهاء المذهب السَّابقون بأن يفتوا فيها بطريق التَّخريج علىٰ قواعد المذهب وأصوله، ويبذلوا قصارىٰ جهدهم في ذلك؛ لأنّه أمر عظيم لما فيه من تبيين حكم الله، فلا يجسر عليه إلا الجُهّال والفسقة.

قال القابسي[١]: «وإن لم يوجد منهم جوابٌ البتة نصّاً، ينظر المفتي فيها نظر تأمُّل وتَدَبُّر واجتهاد؛ ليجد فيها ما يَقْرُبُ إلىٰ الخروجِ عن العهدة، ولا يَتَكَلَّمُ فيها جُزافاً لمنصبه وحرمتِه، وليخش الله تعالىٰ ويُراقبه، فإنَّه أَمرٌ عظيمٌ لا يَتَجاسرُ عليه إلاّ كلُّ جاهل شقيٍّ»، انتهىٰ[٢].

الثّالثة: الاجتهاد في المذهب لمن كان أهلاً له، وإلا رجع لأهله:

قال قاضي خان[٣]: «إن كان المفتي مُقَلِّداً غيرَ مجتهد يأخذ بقولِ مَن هو أَفقه النّاس عنده ويُضيف الجواب إليه، فإن كان أَفقه النّاس عنده في مصرٍ

---

(١) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٢) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

(٣) في فتاوىٰ قاضي خان ١: ١.

آخر يرجعُ إليه بالكتابِ، ويثبت في الجواب، ولا يُجازف؛ خَوْفاً من الافتراء على اللهِ تعالى بتحريمِ الحلالِ وضدِّه».

قال ابن عابدين[١]: «يُفيدُ ـ أي كلام قاضي خان ـ أنَّ المُقلِّدَ المحضَ ليس له أن يُفتي فيما لم يجد فيه نصّاً عن أَحدٍ، ويُؤيِّدُه ما في «البحر» عن «التَّاتارخانية»: «وإن اختلف المتأخرون أُخذِ بقولِ واحدٍ، فلو لم يجد من المتأخرين يجتهدُ برأيه إذا كان يَعْرِفُ وجوه الفقه، ويُشاور أَهلَه»[٢].

الرّابعة: التَّخريج للمسائل المستجدة يكون لمن ضبط أصول البناء والتّطبيق وعرف وجوهها حتى يبني عليها:

قال ابنُ عابدين[٣]: «مَن لم يعرف ذلك ـ أي وجوه الفقه ـ ، بل قرأ كتاباً أو أكثر وفهمه، وصار له أهلية المراجعة والوقوف على موضع الحادثة من كتاب مشهورٍ معتمدٍ، إذا لم يجد تلك الحادثة في كتابٍ، ليس له أن يُفتي فيها برأيه، بل عليه أن يقول: لا أدري، كما قال مَن هو أَجلّ منه قدراً من مجتهدي الصّحابة ﷺ ومَن بعدهم، بل من أُيد بالوحي ﷺ.

والغالبُ أَنَّ عدمَ وجدانه النَّصَّ؛ لقلّةِ اطّلاعِه أو عدم معرفته بموضع المسألة المذكورة فيه؛ إذ قلّما تقع حادثة إلاّ ولها ذكر في كتب المذهب، إمّا بعينها، أو بذكر قاعدةٍ كليّة تشملها.

---

(١) في شرح العقود ص٤٢٦.

(٢) انتهى من البحر ٦: ٢٩٢.

(٣) في شرح العقود ص٤٢٧ـ٤٢٨.

ولا يكتفي بوجود نظيرها مما يقاربُها، فإنَّه لا يأمن أن يكون بين حادثته وما وجده فرق لا يصل إليه فهمُه، فكم من مسألة فَرّقوا بينها وبين نظيرتها حتى ألّفوا كتب الفروق لذلك، ولو وُكِّل الأمر إلى أَفهامنا لم ندرك الفرق بينهما».

الخامسة: الجواب بلا أدري في كل ما جهله المفتي، وهذه سنة العلم:

وذلك بتعظيم مخافة الله جَلَّاللهُ في القلب، وترك غرور النفس والتواضع، فإنَّ من أكبر مداخل هذا هو التكبّر والتعالي؛ وليكن شعارك دائماً في كل ما لا تعرف هو شعار السابقين من سلف هذه الأمة وخلفها، وهو قول: «لا أدري»، و«الله أعلم».

فإنَّ النبيّ ﷺ سئل عن الروح وعن أهل الكهف وعن ذي القرنين، فلم يجب حتى نزل عليه الوحي، غير عابئ بما يقوله المشركون والأعداء عندما تأخّر الوحي عن الإجابة، ولَمَّا سُئل عن خير البقاع وشرها قال: حتى أسأل جبريل؛ فعن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «أنَّ رجلا سأل النبي ﷺ: أي البقاع شر؟ قال: لا أدري حتى أسأل جبريل، فسأل جبريل فقال: لا أدري، حتى أسأل ميكائيل، فجاء فقال: خير البقاع المساجد وشرّها الأسواق»[1].

وعن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «العلم ثلاثة: كتاب ناطق، وسنّة ماضية، ولا أدري»[2].

---

(١) في صحيح ابن حبان ٤: ٤٧٦.

(٢) في المعجم الأوسط ١: ٢٩٩.

وعن ابن عبَّاس رضي الله عنهما قال: «إذا ترك العالم لا أدري أُصيبت مقاتلُه»(١).

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «مَن عَلِمَ منكم علماً فليقل به، ومَن لم يعلم فليقل: اللهُ أعلم، فإنَّ مِن العلم إذا سُئِل الرجل عن ما لا يعلم أن يقول: الله أعلم»(٢).

وعن علي رضي الله عنه قال: «يا بَرْدَها على الكبد، إذا سُئل الرجل عمَّا لا يعلم أن يقول: الله أعلم»(٣).

وعَلَّقَ الحافظ السخاويّ بعد ذكر هذه الآثار(٤) فقال: «وقد كثر إغفال لا أدري، وترك الحوالة على مَن يدري، فعمَّ الضرر بذلك، نسأل الله التوفيق والسلامة».

وعن الشَّعبيّ أنَّه قال: «لا أدري نصفُ العلم»(٥)، وقيل: لولا خشيت التكاسل والتباطؤ عن طلب العلم لقلنا: إنَّها العلم كله.

قال الحكماء: «مِن العلم أن لا تتكلم فيما لا تعلم بكلام مَن يعلم، فحسبك خجلاً من نفسك وعقلك أن تنطق بما لا تفهم، وإذا لم يكن إلى

---

(١) في المدخل إلى السنن الكبرى ٢: ١٨٧.

(٢) في مسند الشاشي ١: ٤٥٠، ودلائل النبوة للبيهقي ٢: ١٩٦، وسنن الدارمي ١: ٧٣.

(٣) في مسند أحمد ٤: ٨١، والمستدرك ١: ١٦٦.

(٤) في المقاصد الحسنة ١: ٢٣٨.

(٥) ينظر: في الفقيه والمتفقه ٢: ١٧٠، والمدخل ٢: ١٨٤، وسنن الدارمي ١: ٧٤.

الإحاطة بالعلم من سبيل فلا عار أن تجهَل بعضه، وإذا لم يكن في جهل بعضه عار فلا تستحي أن تقول: لا أعلم فيما لا تعلم»[١].

وما سلكه صحابة رسول الله ﷺ تبعهم عليه أئمّة الدين؛ فتوقّف الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه في مسائل عديدة ولم يجب، وسُئِل الإمام مالك رضي الله عنه عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها: لا أدري، وربَّما كان يُسأل عن خمسين مسألة، فلا يُجيبُ في واحدة منها[٢].

السَّادسة: لا يجوز الإفتاء من القواعد العامة؛ لعموم لفظها، وإنما يعتمد على القواعد الخاصّة؛ لانضباط أفرادها بها:

لا تعدُّ القواعد الفقهية دليلاً شرعياً تستنبط منها الأحكام؛ لأنَّها جامعة لفروع متعددة متجانسة في معناها، وكلُّ ما لا يكون من جنس فروعها لا يدخل تحتها، وبالتالي يكون القياس على الفروع التي بنيت عليها، وهي مرشدة للفقيه لهذا الفرع تحتها ومبينة لسبب بنائه، فهي دالة ومرشدة ومساعدة على التخريج على مسائلها.

قال ابن نجيم: «لا يَحِلّ الإفتاءُ من القواعد والضَّوابط، وإنَّما على المفتي حكاية النقل الصريح كما صرّحوا به»[٣].

---

(١) ينظر: فيض القدير ١: ٢٠٥.

(٢) ينظر: أدب المفتي لابن الصلاح ص٧٩، والمجموع ١: ٤١.

(٣) ينظر: شرح العقود ص٤٢٨ عن الفوائد الزينية.

وهذا كلام دقيق لَمَن خبر علم القواعد ـ وهو ابن نجيم ـ؛ إذ كتاب «الأشباه» هو العمدة في الباب، وذلك أنَّ هذه القواعد استخلصت من الفروع، فلا يُمكن حملها على معناه الصحيح إلا بقراءة فروعها في كتبِ «الأشباه» وغيرها، حتى لا يدخل تحتها ما ليس منها؛ إذ لكل قاعدةٍ منها استثناءات، وكثيرٌ منها خاصة بباب دون باب، فلينتبه لهذا، وقد ضَلّ كثيرون بالغفلةِ عنه.

وقال علي حيدر(١): «فحكام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد».

قال البيري(٢): «إنَّ المقرَّرَ في الأربعةِ المذاهبِ أَنَّ قواعدَ الفقه أَكثريّةٌ لا كليّةً».

قال ابن عابدين(٣): «فعلى مَن لم يجد نقلاً صريحاً أن يتوقَّف في الجوابِ، أو يسألَ مَن هو أعلم منه، ولو في بلدةٍ أُخرى.

وفي «الظَّهيريّة»: وإن لم يكن من أَهلِ الاجتهاد لا يَحِلُّ له أَن يُفتي إلاّ بطريقِ الحكاية، فيَحْكِي ما يَحْفَظُ من أقوال الفقهاء».

---

(١) في درر الحكام شرح مجلة الأحكام١: ١٠.

(٢) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٥/ أ.

(٣) في شرح العقود ص٤٢٩.

لعلّ المقصود بالعبارة أنَّ مَن لم يكن مجتهداً مستقلاً بأن يستخرج الأحكام من الكتاب والسنة كما هو الحال في أول الإسلام، فعليه أن ينسب فتواه إلى المذهب الذي التزمه في فتواه، وهذا عند اشتباه الحال بالنسبة لفتواه أن تنسب له هو، فينسبها لأئمة مذهبه.

قال العثماني(١): «ويفهم من كلام خاتمة المحققين ابن عابدين أنَّه لا ينبغي التجرؤ على الدِّين بالإفتاء مِنَ القواعد الفقهية إلا بعد معرفة تامة بالأصول والقواعد، بحيث جعله أهلاً للاجتهاد في المسائل، فإنَّه يجوز له أن يفتي في تلك الحادثة بقياسها على نظيرتها المذكورة في كتب الفقه، أو مِنَ القواعد والضوابط المحررة.

وهذا بعد تصفح كتب الفقهاء والبحث عن تلك الجزئية بحثاً بليغاً، والأحسن قبل الإفتاء في مثل هذه المسائل أن يشاور غيره مِنَ العلماء والفقهاء ولا يتعجل فيها بالإفتاء، بل يخشى الله سبحانه وتعالى في جميع ذلك، فإنَّ منصب الإفتاء منصبٌ خطيرٌ».

* * *

---

(١) في أصول الإفتاء ص٦٥-٦٦.

وهاهنا ضوابط محرَّره غدت لدى أهل النهى مقرَّره
فى كلِّ أبوابِ العبادات رجّح قول الإمام مطلقاً ما لم تصح
عنه رواية بها الغير أخذ مثل تيمم لَمَن تمراً نبذ
وكلُّ فرع بالقضا تَعلَّقا قول أبى يوسف فيه ينتقى
وفى مسائل ذوى الأرحام قد أفتوا بما يقوله محمّد
ورجّحوا استحسانهم على إلاّ مسائل وما فيها التباس
وظاهر المرويّ ليس يعدل عنه إلى خلافه إذ ينقل
لا ينبغى العدول عن دراية إذا أتى بوفقها رواية
وكلُّ قول جاء ينفى الكفرا عن مسلم ولو ضعيفاً أَحْرَى

قواعد وعلامة الإفتاء المتعلقة بالأبيات:

كان لابن عابدين جهدٌ متميزٌ في جمع قواعد وعلامات الإفتاء المتفرقة في الأبواب المختلفة من كتب الفقه، حيث قال[1]: «جمعتُ في هذه الأَبيات قواعد ذكروها مُفَرَّقةً في الكتب وجعلوها علامةً على المُرَجَّح من الأقوال»، ونعرضها على النّحو الآتي:

الأولى: يُقدَّمُ قول أبي حنيفة في العبادات على غيره من فقهاء المذهب:

إنّ الرّاجحَ قول أبي حنيفة في جميع أبواب العبادات من الطهارة والصّلاة والزّكاة والصّيام والحجّ، إلا في مسائل قليلة صرّحوا بترجيح قول غيره: كترجيحهم لقول الصّاحبين في جواز التّيمّم مع وجودِ نبيذ التّمر، مع

(١) في شرح العقود ص٤٣١.

أنّ قول أبي حنيفة التّوضؤ بالنّبيذ لحديث ابن مسعود رضي الله عنه في ليلةِ الجنّ: «سألني النّبيّ صلى الله عليه وسلم ما في إداوتك؟ فقلت: نبيذ، فقال: تمرةٌ طيبةٌ وماء طهورٌ، قال: فتوضّأ منه»(١) إلا أنَّه رجع عنه(٢).

قال الحلبي(٣): «فلله درّ الإمام الأعظم ما أَدَقّ نظرَه وما أَسدَّ فكرَه وإلاّ ما جَعَلَ العلماءُ الفتوى على قولِهِ في العبادات مُطلقاً، وهو الواقعُ بالاستقراء ما لم يكن عنه رواية كقولِ المخالف: كما في طهارةِ الماءِ المستعمل، والتيمُّمِ فقط عند عدمِ غيرِ نبيذ التَّمر».

قال الكاساني(٤): «مشايخ بلخ حقَّقوا الخلاف فقالوا: الماء المستعمل نجس عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمّد: طاهر غير طهور، ومشايخ العراق لم يحقّقوا الخلاف فقالوا: إنَّه طاهرٌ غيرَ طهور عند أصحابنا، حتى

---

(١) في سنن الترمذي ١: ١٤٧، وسنن البيهقي الكبير ١: ٩، وسنن الدارقطني ١: ٧٧، وسنن أبي داود ١: ٢١، وسنن ابن ماجه ١: ١٣٥، ومصنف ابن أبي شيبة ١: ٣٢، وشرح معاني الآثار ١: ٩٥، ومسند الشاشي ٢: ٢٤٨، ومسند أحمد ١: ٤٠٢، ومسند أبي يعلى ٩: ٢٠٣، والمعجم الكبير ١: ١٤٧، وغيرها، وحسنه في إعلاء السنن ١: ٢٨٤.

(٢) كما في البحر ١: ١٤٤، واختاره صاحب التنوير ١: ١٥٢، وكنز الدقائق ص٥، وصحح في الدر المختار ١: ١٥٢، والملتقى ص٦: وبه يفتى. وفي رمز الحقائق ١: ١٦: والفتوى على رأي أبي يوسف. وعند محمد يتوضأ ويتيمم. ينظر: الوقاية ص١٠٤، وغيرها.

(٣) في شرح المنية ص٦٦.

(٤) في البدائع ١: ٦٧.

رُوِي عن القاضي أبي حازم العراقي أنَّه كان يقول: إنا نرجو أن لا تثبت رواية نجاسة الماء المستعمل عن أبي حنيفةؒ وهو اختيار المحقّقين من مشايخنا بما وراء النّهر».

الثَّانية: يُقدَّم قول أبي يوسف في أبواب القضاء على غيره؛ لزيادة تجربته:

الرّاجح قول أبي يوسف في أبواب القضاء المختلفة؛ لتجربته الطّويلة فيه، وهذا يؤكّد أنّ التّرجيح بين المجتهدين برسم المفتي، فلـمّا كانت تجربة لأبي يوسف في القضاء كانت أقواله متوافقة مع الواقع وملائمة له، فجعلوا الفتوىٰ علىٰ قوله؛ لما فيه منَ التيسير ورفع الحرج عن المكلفين، ولأنَّ الفقه وسيلةٌ لتنظيم الحياة وليست غايةً في نفسِه، وإنَّما الغاية مرضاة الله بالتّقوىٰ، فما كان من أقوال الأئمة أنسب للحياة فهو أولىٰ بالفتوىٰ والعمل، كما رأينا من تطبيقهم.

قال ابن عابدين(١): «الفتوىٰ علىٰ قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء، كما في «القنية» و«البزازية»: أي لحصول زيادة العلم له به بالتجربة؛ ولذا رجع أبو حنيفة عن القول بأنَّ الصّدقة أفضل من حج التطوع لما حج وعرف مشقته، وفي «شرح البيري»: أنَّ الفتوىٰ علىٰ قول أبي يوسف أيضاً في الشّهادات».

(١) في رد المحتار ١: ٧١.

قال ابن عابدين[١]: «لكن هي من توابعِ القضاء».

وقال ابنُ نُجيم[٢]: «لو سكت المُدَّعىٰ عليه ولم يجب يُنَزَّلُ مُنكراً عندهما، أمّا عند أبي يوسف فيحبس إلىٰ أن يجيبَ كما قال الإمام السَّرَخسيُّ، والفتوىٰ علىٰ قولِ أبي يوسف فيما يَتَعلَّقُ بالقضاء، كما في «القُنية» و«البَزَّازيّة»؛ فلذا أَفْتَيْتُ بأنّه يحبسُ إلىٰ أن يجيب».

الثّالثة: يقدّم قول محمّد في مسائل الأرحام من الفرائض:

الرّاجح قول محمّد في جميع مسائل الأرحام من باب الفرائض.

قال الحلبي[٣] في مسألة القسمة علىٰ ذوي الأرحام: «وبقول مُحمّد يُفتىٰ».

قال في «سكب الأنهر»: أي في جميع توريث ذوي الأرحام، وهو أَشهر الرِّوايتين عن الإمام أبي حنيفة، وبه يُفتىٰ[٤]، كذا قاله الشيخُ سراجُ الدّين في «شرح فرائضه».

وقال النَّسَفيُّ[٥]: «وقولُ مُحمّد أشهر الرِّوايتين عن أبي حنيفة في جميع ذوي الأرحام، وعليه الفتوىٰ».

---

(١) في شرح العقود ص٤٣٣.

(٢) في البحر ٧: ٢٠٣ باختصار.

(٣) في الملتقىٰ ص ٥٢٥.

(٤) كما في مجمع الأنهر ٢: ٧٦٧.

(٥) في الكافي ق ٤٢٠/ أ.

الرّابعة: يُقدَّم الاستحسان على القياس؛ لأنّه من علامات التّرجيح، ويراعي فيه أصول التّطبيق:

الرّاجح هو الاستحسان على القياس إلا مسائل قليلة جداً جعلها النّاطفي أحد عشر، وجعلها عمر النسفي اثنتين وعشرين مسألة[1]، وهذه المسائل ملتبس فيها ما هو القياس وما هو الاستحسان.

وهذا يؤكّد أنَّ الاستحسان بمعنييه: القياس الخفي والاستثناء، هو بيان الرّاجح في المسألة، حيث معناه الظاهر رجحنا هذه العلة الخفية أو رجحنا الاستثناء هنا بسبب النص أو الإجماع أو الضرورة.

وأكثر هذا الاستحسان يرجع لرسم المفتي، ويُعدُّ ترجيحاً لما هو أنسب للواقع من أقوال الفقهاء، والأولى عدّه من الجانب التطبيقي للفقه، فيكون ذكره ترجيحاً.

قال ابن عابدين: «ما في عامّةِ الكتبِ من أنَّه إذا كان في مسألةٍ قياسٌ واستحسانٌ، تَرَجَّحَ الاستحسانُ على القياس، إلاّ في مسائل، وهي إحدى عشر مسألة على ما في «أجناس الناطفي»،وذكرها العلامةُ ابنُ نجيم في«شرحه على المنار»، ثم ذكر أنَّ نجمَ الدين النَّسفيّ أَوصلَها إلى اثنتين وعشرين[2]».

---

(١) ينظر: فتح الغفار بشرح المنار ص٣٨٨.

(٢) كما في فتح الغفار بشرح المنار ص٣٨٨.

الخامسة: تُقدَّم ظاهر الرّواية على غيرها إن لم يكن ضرورة أو عرف:

لا يجوز ترك ظاهر الرّواية والأخذ بالرّوايات في غير ظاهر الرواية؛ لأنَّ ظاهر الرّواية هو الثّابت عن المجتهد، قال ابنُ نُجيم[1]: «ما خَرَجَ عن ظاهرِ الرّوايةِ فهو مرجوعٌ عنه، والمرجوعُ عنه لم يبقَ قولاً للمجتهد كما ذكروه».

وهذا مُقيّدٌ بما إذا لم يكن غير ظاهر الرِّواية مصحَّح من قبل المجتهدين في المذهب حتى لا يتعارض مع ما سبق.

قال الطَّرسوسيُّ: «أنَّ القاضي المُقلِّدَ لا يجوز له أن يَحْكُمَ إلاّ بما هو ظاهر المذهب لا بالرواية الشاذّة، إلاّ أنّ ينصُّوا على أنَّ الفتوى عليها»[2].

وقال ابنُ نُجيم[3]: «أنَّ المسألَةَ إذا لم تذكر في ظاهر الرواية، وثبتت في رواية أُخرى، تَعَيَّنَ المصيرُ إليها»، فيؤخذ بغير ظاهر الرِّواية إن لم يوجد في المسألة قولٌ في ظاهر الرِّواية.

السّادسة: قاعدة لا يعدل عن درايةٍ جاء بوفقها رواية دخيلة على المذهب، وليس لها أصلاً في كُتبنا المعتبرة، وإنّما أدخلها فقهاء مدرسة محدثي الفقهاء من علم المصطلح:

---

(١) في البحر ٦: ٢٩٤ باختصار.

(٢) ينظر: شرح العقود ص٤٢٨.

(٣) في البحر ٢: ٨٩.

هذه القاعدة ظهرت عند مدرسة محدّثي الفقهاء من المتأخرين.

قال ابن الهمام(١): «ولا «ينبغي أن يعدلَ عن الدراية إذا وافقتها رواية»، وفسَّر ابن عابدين(٢) الدّراية: «بالدليل».

وأصل هذه القاعدة مأخوذ من علماء الحديث فهي قاعدة شائعة في كتب علوم الحديث(٣)، فنقلها المتأخرون من محدثي الفقهاء إلى المذهب الحنفي وعملوا على تطبيقها على مسائله، فيقصدون بالدراية: الدليل النقلي، وبالرّواية: وجود نقل في المسألة عن أئمته ولو كان النقل في غير ظاهر الرّواية.

والمعنى المقصود: أنّ المسائلَ المنقولة عن أئمة المذهب بأي طريق كان وتشهد لها ظواهر الأحاديث النَّبوية هي المعتبرة، فلا يجوز العدول عنها.

وهذا محلُّ نظر كبير؛ لأنَّ الاستدلالَ لا يكتفى به بظواهر الأحاديث ما لم يمرّ على قواعد الأصول في تصحيح الأحاديث، وقواعد الأصول في التّوفيق بين الأدلة، وقواعد الأصول في الاستنباط، فيما يفعل بهذه المنهجية العلمية الصّحيحة التي بني عليها المذهب.

---

(١) في فتح القدير ١: ٣٠٢، وينظر: شرح المنية للحلبي ص ٢٩٥.

(٢) في رد المحتار٢: ٨٢.

(٣) ينظر: أصول الحديث ص١٠.

وبسبب ذلك رأينا مدرسة محدثي الفقهاء تطبق هذه القاعدة كثيراً في الرّوايات، وترجّح الرّوايات الضَّعيفة في المذهب إن كانت موافقة لحديثٍ؛ لأنَّ فيه تركاً للقول المعتبر عن المجتهدين العظام وذهاب إلى ما دونه من الأقوال، وفيه تلميحٌ بتوهين وتضعيف ما نُقِل عن الأئمةِ إن كان الحديثُ مُخالفاً له، وكأنَّ قولهم لم يُبن على دليل، وهذا بعيد جداً.

قال الحلبي(١): بعدما ذكر اختلاف الرِّواية عن الإمام في الطمأنينة هل هي سنة أو واجبة؟ وكذا القومة والجلسة، قال: «وأنت علمت أنَّ مقتضى الدّليل الوجوب، كما قاله الشيخ كمال الدين، ولا ينبغي أن يعدلَ عن الدراية إذا وافقتها رواية».

وقال القابسي(٢): «إذا اختلفت الروايات عن أبي حنيفة في مسألةٍ، فالأولى بالأخذ أقواها حُجّة».

لذلك إن أردنا التزام هذه القاعدة وتطبيقها، فيكون معنى الرّواية هو النقلُ المعتمد في المذهب في ظاهر الرواية، والدراية هو الأصول سواء كانت أصول بناء المسائل أو أصول تطبيقها على الواقع، فيكون المعنى إن صحّت الرّواية ووافقتها الدّراية بالأُصول، فلا يجوز العدول عنها.

---

(١) في شرح المنية ص ٢٩٥ باختصار يسير.

(٢) في الحاوي القدسي ق ١٨٠/ أ.

السَّابعة: لا يُعمل إلا بالرَّاجح إلا في مسائل الكفر، فيعمل بالمرجوح إن تعلق به عدم تكفير المسلم وإن كانت رواية ضعيفة؛ لأنّ الإسلام جاء لدخوله لا للخروج منه.

قال ابن مازه: «الكفرُ شيءٌ عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وَجَدْتُ روايةً أنَّه لا يكفر»(١).

وقال افتخار الدين البخاري: «إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنعه، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير؛ تحسيناً للظنّ بالمسلم، زاد في البَزّازيّة إلا إذا صَرَّحَ بإرادةِ موجبِ الكفرِ، فلا ينفعه التأويل حينئذٍ، وفي «التتارخانية»: لا يكفر بالمحتمل؛ لأنَّ الكفرَ نهايةٌ في العقوبة، فيستدعي نهاية في الجناية ومع الاحتمال لا نهاية»(٢).

قال ابن نجيم(٣): «والذي تَحَرَّر أنَّه لا يُفتى بكفرِ مسلمٍ أَمْكَن حَمْلُ كلامه على مَحْمَلٍ حسن، أو كان في كفرِه اختلافٌ ولو رواية ضعيفة».

الثّامنة: لا نُكفّر أحداً من المسلمين من فرق المسلمين المختلفة كالشّيعة والإباضية، ما لم تُظهر الكفر الصّريح في المتفق عليه بين المسلمين:

هذه قاعدة عظيمة عند الفقهاء لا ينبغي الغفلة عنها عند المسلمين،

---

(١) ينظر: البحر ٥: ١٣٤ عن الفتاوى الصغرى.

(٢) ينظر: رد المحتار ٤: ٢٢٤، والبحر ٥: ١٣٤ عن الخلاصة.

(٣) في البحر ٥: ١٣٥.

قال الطّحاوي[١]: «ونسمِّي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين، ما داموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين، وله بكلِّ ما قاله وأخبر مصدِّقين... ولا نكفِّر أحداً من أهل القبلة بذنب، ما لم يستحلّه».

ويشهد لذلك قوله ﷺ: «مَن صلَّى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمّة الله وذمة رسوله، فلا تحقروا الله ﷻ في ذمته»[٢]، وقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقّها وحسابهم على الله ﷻ»[٣].

وقال محمد سجاد الحنفي: «وذاع عن الأئمة المجتهدين أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة»[٤].

فلا يحكم بالكفر على أحد إلا لإنكار شيء معلوم مِنَ الدين بالضّرورة.

ومعنى الضّرورة كما فسّرها الكشميري[٥]: «ما علم كونه من دين محمد ﷺ بالضّرورة، بأن تواتر عنه واستفاض، وعلمته العامة: كالوحدانية،

---

(١) في العقيدة الطحاوية ص٢٠-٢١.

(٢) في صحيح البخاري١: ١٥٣، وصحيح مسلم٣: ١٥٥٢.

(٣) في صحيح البخاري١: ١٥٣.

(٤) ينظر: إكفار الملحدين ص١٦٣-١٦٤.

(٥) في إكفار الملحدين ص٢-٣.

والنّبوة...، والبعث والجزاء، ووجوب الصلاة والزكاة، وحرمة الخمر ونحوها، سمّي ضرورياً؛ لأنَّ كلّ أحد يعلم أنَّ هذا الأمر مثلاً من دين النبي ﷺ ولا بُدّ، فكونها مِنَ الدين ضروري، وتدخل في الإيمان...».

التّاسعة: الكفر يكون بإنكار شيء معلومٌ في الدّين بالضّرروة:

قال العثماني: في بيان من هو المسلم ومتى يجوز التّكفير؟ «تعريف الإسلام في ضوء القرآن والسّنة التي اتفقت عليه الأمة الإسلامية: هو تصديق ما علم مجيء الرسول ﷺ به بالضّرورة[1]».

فكلّ مَن دخل في هذا التعريف فإنَّه مسلمٌ لا يجوز تكفيره، وعلى هذا الأساس فالمذاهب التي تدّعي الإسلام على ثلاثة أنواع:

النّوع الأوّل: الذين يدعون الإسلام، ولكنَّهم ينكرون شيئاً ممَّا عُلِم كونه من الدّين ضرورة، فيعتقدون مثلاً أنَّ النبوةَ مستمرةٌ بعد النبي ﷺ، ويؤمنون بنبوة أحد الدجالين المدعين للنبوة بعد النبي الكريم خاتم النبيين ﷺ مثل القاديانيين.

أو يعتقدون أنَّ القرآن الكريم الذي هو بأيدينا اليوم محرّف والعياذ بالله وليس قرآناً حقيقياً كما تفوّه به بعض المتطرفين والغلاة من الشيعة، أو يعتقدون الألوهية أو بعض صفاتها المخصوصة في أحد من البشر كما نسب إلى العلويين وغيرهم، فهؤلاء ليسوا مسلمين ويجب تكفيرهم.

---

(١) ينظر: شرح العقائد للتفتازاني ص ١١٩، وروح المعاني ١: ١١٠.

الفرع الثّاني: المذاهب التي تؤمن بجميع ما عُلِمَ كونه من الدين ضرورة، ولكنها تختلف فيما بينها بفروع فقهية أو في بعض تفاصيل العقيدة التي للاجتهاد فيها مجال، وبالرغم من هذه الخلافات الفرعية فيما بينها، فإنَّ كلّ واحد منها علىٰ حقّ حسب اجتهاده وليس أحد منها باطلاً فضلاً أن يكون خارج الإسلام.

ويدخل في هذا النوع جميع المذاهب الفقهية التي عرف فيها الخلاف فيما بين الصّحابة والتّابعين ﷺ مثل المذهب الحنفي والشّافعي والمالكي والحنبلي... وكذلك يدخل في هذا النوع الأشعريون والماتريديون رحمهم الله جميعاً. وشرط الدخول في هذا النوع أن لا يكفّروا ولا يفسّقوا المذاهب الأخرىٰ وأن لا يقعوا في أحد من الأئمة بالطعن وسوء الأدب...

النّوع الثالث من المذاهب: يدخل فيه المذاهب التي ليس في معتقداتها ما يؤدي إلىٰ الكفر؛ لأنّها لا تنكر شيئاً ممّا عُلم كونه من الدين بالضرورة، ولكنها تتخالف فيما بينها في أمور لا تقتصر علىٰ الفروع الاجتهادية، وإنّما ترجع إلىٰ قضايا عقدية مهمة، فكلّ واحد من أهل هذه المذاهب يعتقد أنه علىٰ حقّ ومخالفه علىٰ خطأ ولكن خطأه لا يصل إلىٰ درجة الكفر.

وهذا مثل الاختلاف بين أهل السّنة والشّيعة العاديين الذين لا يعتقدون بتحريف القرآن الكريم ولا ينكرون شيئاً آخر ممّا عُلِمَ من الدّين بالضرورة، وكذلك الخلاف بين أهل السّنة والزّيدية، وبينهم وبين الإباضية يدخل في هذا النوع ما لم ينكروا شيئاً ممّا عُلِمَ من الدّين بالضرورة.

وبهذا تبيَّنَ أنَّ جميعَ هذه المذاهب ليست على قدم المساواة في كونها تمثّل الإسلام الحقيقي، ولكن لا يحكم بالكفر والخروج عن الإسلام إلا للنوع الأول الذي يُنكر شيئاً ممّا عُلم كونه من الدين ضرورة.

أمّا الصُّوفية فلهم مدارس مختلفة فمنهم مَن يقصر نفسه على إصلاح نفسه لاتباع الشريعة على وفق أحد المذاهب الفقهية المعتبرة، وليس له عقيدة مخالفة لظاهر الشريعة ولا طريقة عملية تعارض أحكامها، ولكنه يركز على تزكية الأخلاق وتربيتها بطرق مباحة شرعاً، فإنَّ مثل هؤلاء داخلون في مذاهب النّوع الثّاني.

وهنالك طوائف سموا أنفسهم صوفية ولهم عقائد ينفون بها أحد ما ثبت من الدين بالضرورة مثل: إنكارهم أحكام الشريعة الظاهرة، واختراع أحكام باطنة ليس لها أساس في القرآن والسّنة، فإنّهم داخلون في النّوع الأوّل.

ومنهم مَن لا يُنكر الشّريعة الظّاهرة ولا شيئاً ممّا علم من الدّين بالضّرورة ولكنّهم تفردوا في إيجاد بدع في العمل، أو في العقيدة تخالف جمهور الأمّة وهؤلاء داخلون في النّوع الثالث، ولكن لا يجوز تكفيرهم.

وأما السّلفية، فإنَّ منهم مَن يتبع مذهب أصحاب الحديث ولكنه لا يطعن في الأئمة المجتهدين، ولا في الذين يتبعون مذاهبهم فهؤلاء داخلون في النوع الثاني.

ومنهم مَن يعتقد بطلان المذاهب الفقهية المتبوعة، ويطعن في كلّ مَن خالفه، ولو في مسائل فرعية فهؤلاء داخلون في النوع الثالث، وعلى كلٍّ فلا يجوز تكفيرهم في كلتا الحالتين...»(١).

لكن لم يعرف في تاريخ الأمة مذهب خاصّ بأهل الحديث في الفقه، فأصحاب المذاهب الأربعة هم أهل الحديث، وليس لهم عمل إلا تفسير الحديث والعمل به، فلا يصح النسبة لأهل السنة ممن يدعي العمل بالحديث من غير المذاهب الأربعة، وبالتالي هو داخل في النّوع الثَّالث.

العاشرة: من أقوى علامات التَّرجيح التَّصريح برجوع المجتهد عن قوله، وإن لم يكن رجع حقيقةً:

إن صحَّ رجوع المجتهد عن قول، فإننا نعامله معاملة المنسوخ، فلا يجوز الإفتاء به، قال ابن أمير حاج(٢): «إن عُلِمَ المتأخرُ فهو مذهبُه، ويكون الأوّل منسوخاً، وإلاّ حُكِي عنه القولان من غيرِ أن يحكمَ على أحدِهما بالرُّجوع».

وقال الغزنوي: «إنَّ ما رَجَعَ عنه المجتهد لا يجوز الأخذ به»(٣).

واستخدام مصطلح رجع عنه أبو حنيفة شائعٌ في المذهب في عشرات

(١) ينظر: إجماع المسلمين ص٢٢-٢٣.

(٢) في التقرير والتحبير ١: ٤.

(٣) ينظر: رد المحتار١: ٦٧ عن التوشيخ.

المسائل، ويُعدُّ أحد ألفاظ التّرجيح، فهو كنايةٌ علىٰ أنّ ما رجع عنه صار مرجوحاً لا يعمل به، وما رجع إليه راجحٌ يُعمل به، ويُصرّح بالرُّجوع عندما يقوىٰ العمل بهذا القول.

الحادية عشر: مشت المتون على التَّصحيح الالتزامي لما ورد فيها من مسائل؛ لأنّها موضوعة لنقل أصل المذهب من ظاهر الرّواية، والظاهر تصحيح من محمد للمسائل؛ لذكرها في كتب ظاهر الرّواية:

التزم أصحاب المتون بذكر ظاهر الرّواية عادة، وهذا من التّرجيح الالتزامي، فذكر القول في المتن يدلّ علىٰ التّرجيح له.

والمقصود بالمتون المتقدمة والمتأخرة، والمتقدمة المراد بها متون كبار مشايخنا، وأجلة فقهائنا كتصانيف الطّحاوي والكرخي والجصّاص والخصّاف والحاكم وغيرهم[1].

والمتأخرة هي: «مختصر القدوريّ» (ت٤٢٨هـ)، و«البداية» للمَرغينانيّ (ت٥٩٣هـ)، و«مختار الفتوىٰ» للموصليّ (ت٦٨٣هـ)، و«وقاية الرواية» لبرهان الشريعة (ت نحو ٦٨٣هـ)، و«كنز الدقائق» للنَّسَفيّ (ت٧٠١هـ)، و«النُّقاية» لصدر الشريعة (ت٧٤٧هـ)، و«ملتقىٰ الأبحر» للحلبي (ت٩٦١هـ)، فإنّها الموضوعة لنقل المذهب مما هو ظاهر الرّواية[2].

---

(١) ينظر: التعليقات السنية ص١٨٠، وغيره

(٢) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص٣٧، وغيره.

فأصحاب هذه المتون متفقون على الالتزام بذكر قول الإمام أبي حنيفة، والرّاجح في المذهب في كل ما يوردون، ويهتمون كثيراً جداً بجمع مسائل كثيرة في متونهم، مع اختصار شديد في العبارة، ويختلفون في أنَّ بعضهم يذكر بعض المسائل وبعضهم لا يذكرها.

وكذا فيما هو الصّحيح أو الأصح أو ما عليه الفتوى في المذهب كلٌّ على حسب اجتهاده، وعلى حسب الشّائع في البلاد التي يعيش فيها، وأيضاً في ترتيب الكتب تقديماً وتأخيراً. وهذه الميِّزاتُ انفردوا فيها عن أصحاب المتون من المتقدِّمين، إذ قد يخرج صاحب المتن عن رأي المذهب في بعض المسائل، كما يقع ذلك من الطّحاوي في «مختصره».

قال الخيرُ الرَّمليُّ[1]: «المذهب الصَّحيح المفتى به، الذي مشت عليه أصحابُ المتون الموضوعة لنقل الصَّحيح من المذهب ـ الذي هو ظاهر الرِّواية ـ أنَّ شهادة الأعمى لا تصحّ».

الثّانية عشر: التّصحيح الصَّريح مقدَّمٌ على التَّصحيح الالتزامي:

قال ابنُ قُطْلوبُغا[2]: «قال أبو حنيفة: لا يحجر على السَّفيه... الخ، واعتمد قوله المحبوبي، وصدر الشَّريعة، والنَّسفيّ، وغيرهم، وقال القاضي

---

(١) في الفتاوى الخيرية ق ١٧٣/ أ.

(٢) في التصحيح والترجيح ص ٤٤.

في كتاب الحيطان: وعندهما يجوز الحجر على الحرّ، والفتوى على قولهما، قلت: وهذا تصريح وهو أقوى من الالتزام».

وقال ابن عابدين: قال ابن قطلوبغا: إنَّ ما في المتون مصحَّح تصحيحاً التزامياً، والتصحيحُ الصريح مُقَدَّمٌ على التصحيح الالتزامي.

قلت: حاصلُه أنَّ أصحابَ المتون التزموا وضع القول الصحيح، فيكون ما في غيرها مقابل الصحيح ما لم يُصرَّح بتصحيحه، فيُقدَّمُ عليها؛ لأَنَّه تصحيحٌ صريح فيُقَدَّمُ على التَّصحيح الالتزامي».

الثَّالثةُ عشر: يُقدَّم ما في المتون على غيره من الكتب؛ لأنها اشتملت على أصول بناء المذهب وقواعده، وتُعَدُّ أعلى الكتب رتبة:

ما في المتون مُقدَّمٌ على ما في الشروح، وما في الشُّروح مقدَّمٌ على ما في الفتاوي، إلا إذا وُجد ما يدلُّ على الفتوى في الشُّروح والفتاوى، فحينئذٍ يقدَّمُ ما فيهما على ما في المتون؛ لأن التَّصحيح الصَّريح أولى من التَّصحيح الالتزامي، ولم يريدوا بالمتون كلّ المتون، بل المتون التي مصنفوها مميّزون بين الرّاجح والمقبول والمردود والقوي والضعيف، فلا يوردون في متونهم إلا الرّاجح والمقبول والقوي وأصحاب هذه المتون كذلك[1].

قال اللكنوي[2]: «وإنَّ المتأخرين قد اعتمدوا على المتون الثّلاثة:

---

(١) ينظر: التعليقات السنية ص١٨٠، وغيره

(٢) في النافع الكبير ص٢٣، وغيره.

"الوقاية"، و"مختصر القدوري"، و"الكنز"، ومنهم من اعتمد على الأربعة: "الوقاية"، و"الكنز"، و"المختار"، و"مجمع البحرين". وقالوا: العبرة لما فيها عند تعارض ما فيها وما في غيرها؛ لما عرفوا من جلالة قدر مؤلفيها، والتزامهم إيراد مسائل ظاهر الرواية، والمسائل التي اعتمد عليها المشايخ».

وقال خيرُ الدّين الرَّمليُّ[1]: «وحيث عُلِمَ أنَّ القولَ هو الذي تواردت عليه المتون، فهو المعتمد المعمول به؛ إذ صرَّحوا بأنَّه إذا تعارض ما في المتون والفتاوى، فالمعتمد ما في المتون، وكذا يُقَدَّمُ ما في الشُّروح على ما في الفتاوى».

وقال ابن نجيم[2]: «والعملُ على ما في المتون؛ لأنَّه إذا تعارض ما في المتون والفتاوى، فالمعتمد ما في المتون، كما في «أنفع الوسائل»، وكذا يُقَدَّمُ ما في الشّروح على ما في الفتاوى».

الرّابعة عشر: يعمل بما في الشروح والفتاوى إن لم يعارض المتون أو كان مصححاً:

تكون الشُّروح والفتاوى معمولاً بما فيها بشرطين:

١.أن لا تعارض ما في المتون، قال الشّرنبلالي[3]: «العمل بما عليه الشّروح والمتون».

---

(١) في الفتاوى الخيرية ق ١٧٣/ أ.

(٢) في البحر ٦: ٣١٠.

(٣) في الشرنبلالية ١: ١٩٥.

٢. أن يكون مصرّحاً بتصحيح ما فيها، قال اللكنوي(١): «إذا تعارض ما في المتون وما في غيرها من الشّروح والفتاوىٰ، فالعبرة لما في المتون، ثم للشروح المعتبرة، ثم للفتاوىٰ؛ إلا إذا وجد التَّصحيح ونحو ذلك فيما في الشُّروح والفتاوىٰ، ولم يوجد ذلك في المتون، فحينئذٍ يُقدَّم ما في الطبقة الأدنىٰ علىٰ ما في الطّبقة الأعلىٰ».

قال الطَّرسوسيُّ: «لا يفتىٰ بنقول الفتاوىٰ، بل نقول: الفتاوىٰ إنَّما يُستأنس بها إذا لم يوجد ما يُعارضها من كتب الأصول ونقل المذهب، أمّا مع وجود غيرها لا يلتفت إليها، خصوصاً إذا لم يكن نصٌّ فيها علىٰ الفتوىٰ»(٢).

ثم لا يخفىٰ أنَّ المرادَ بالمتون: المتون المعتبرة: كـ«البداية»، و«مختصر القدوري»، و«المختار»، و«النقاية»، و«الوقاية»، و«الكنز»، و«الملتقىٰ»، فإنَّها الموضوعة لنقل المذهب ممَّا هو ظاهر الرواية، بخلاف متن «الغرر» لمنلا خسرو، ومتن «التنوير» للتُّمُرْتاشيّ الغزّي، فإنَّ فيهما كثيراً من مسائل الفتاوىٰ(٣).

الخامسة عشر: المتون تمثل جانب التأصيل والتقعيد في المذهب، والفتاوى تمثّل جانب التّطبيق والعمل والفتوى:

هذا كلام في غاية الأهمية؛ إذ أنَّ المتون موضوعةٌ بالدّرجة الأولىٰ

---

(١) في النافع الكبير ص٢٥ـ ٢٦.

(٢) ينظر: شرح العقود ص٤٤٦ عن أنفع الوسائل.

(٣) ينظر: شرح العقود ص٤٤٨ـ ٤٤٩.

لنقل مذهب أبي حنيفة، فلا يكادون يخرجون عنه البتة إلا فيما اشتهرت الفتوىٰ به علىٰ قول الصّاحبين مثلاً، ومع ذلك يذكرون قول الإمام، وهذا ظاهرٌ كما في متن «الوقاية»؟

فالمتون موضوعة للحفّاظ علىٰ أصل المذهب؛ ليقدر الطالب علىٰ ضبطه والتمكّن منه، وتكوين قواعد صحيحة في ذهنه عن أصول المسائل ومبناها؛ لذلك ينصح بقراءة متن «القدوري»، ثم المتون المعتمدة المشهورة، لا متن «نور الإيضاح»؛ لاشتماله علىٰ غير ما عليه أصل المذهب أحياناً، فلا يتربّىٰ الطالب علىٰ قواعد المذهب الأصلية بصورة تكوّن لديه ملكة فقهية دقيقة.

فالمتون تمثل جانب التأصيل والتقعيد للمذهب، بخلاف كتب الفتاوىٰ، فإنَّها تمثل الجانب التطبيقي للفقه لهؤلاء الفقهاء علىٰ حسب زمانهم بمراعاة قواعد رسم المفتي.

وهذا معنىٰ ما ذكر في الشرح أنَّها اختيارات المشايخ، فلا تعارض بينها وبين المتون، ويُلحق بها في هذا الجانب الحواشي والشروح أحياناً، لكن إذا صُرّح بتصحيح ما في المتن، فهو من أعلىٰ درجات التصحيح.

فلا ينبغي أن يُغفل عن أنَّ اهتمام المتون بأصل المذهب وقول الإمام أكثر من التفاتها إلىٰ المفتىٰ به والمعمول عليه؛ بدليل أنَّهم لا يكادون يفارقون قول الإمام مطلقاً، فهي تمثل جانب التأسيس للدارس، والفتاوىٰ والحواشي والشُّروح جانب التطبيق إجمالاً للمفتي.

قال الحريري: «إنَّ صدرَ الدين سليمان قال: إنَّ هذه الفتاوىٰ هي اختيارات المشايخ، فلا تعارض كتب المذهب، قال: وكذا كان يقول غيره من مشايخنا، وبه أقول»[١].

وسابق الأقوال فى «الخانية» و«ملتقى الأبحر» ذو مزيه
وفى سواهما اعتمد ما أخّروا دليلَه لأنّه المحرّر
كما هو العادة فى «الهداية» ونحوها لراجح الدراية
كذا إذا ما واحداً قد علّلوا له وتعليل سواه أهملوا

حالات التّرجيح الالتزامي المتعلقة بالأبيات:

يكون التَّرجيح الالتزامي بمعرفة مناهج علماء مذهبه في تأليف كتبهم؛ إذ أنّ لكلِّ مؤلِّف طريقة في الترجيح بين الأقوال، يتعرفها المفتي بكثرة مطالعة الكتب وشروحها وحواشيها بالإضافة للنَّظر فيما أُلف في رسم المفتي، ومن هذه الحالات:

الأولى: تقديم القول الرَّاجح:

قد التزم بعض المؤلِّفين بأنَّهم يُقدِّمون القول الرَّاجح عندهم في الذِّكر علىٰ الأقوال المرجوحة، ومثال ذلك:

أ.قاضي خان (ت٥٩٢هـ) في «فتاواه»؛ أنّه قال[٢]: «وبينما كثرت فيه

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٤٤٧.

(٢) في الفتاوىٰ الخانية ١: ٢.

الأقاويل من المتأخرين اقتصرت على قول أو قولين وقدمت ما هو الأظهر، وافتتحت بما هو الأشهر؛ إجابة للطالبين، وتيسيراً على الراغبين».

قال ابنُ عابدين[١]: «إنَّ أوّل الأقوال الواقعة في «فتاوى الإمام قاضي خان» له مَزِيَّة على غيره في الرُّجحان».

ب.إبراهيم الحلبي (ت٩٦١هـ) في «ملتقى الأبحر»[٢] إذ قال[٣]: «وصرحت بذكر الخلاف بين أئمتنا، وقدمت من أقاويلهم ما هو الأرجح، وأخرت غيره...».

قال ابنُ عابدين[٤]: «وكذا صاحبُ «ملتقى الأبحر»، التزم تقديم القول المعتمد».

الثّانية: تأخير دليل القول الرّاجح:

فإنّ عامّة الكتب التي التزمت ذكر الدَّلائل كـ: «الهداية» و«المبسوط» وغيرهما، فعادتهم المعروفة أنهم يذكرون دليل القول الراجح في الأخير، ويجيبون عن دلائل أقوال أخر، فالدليل المذكور في الأخير يدلّ على رجحان مدلوله عند المؤلّف.

---

(١) في شرح العقود ص٤٥٠.

(٢) ينظر: رد المحتار٢: ١٢، وغيره.

(٣) في الملتقى ص٢.

(٤) في شرح العقود ص٤٥١.

قال ابنُ عابدين: «وما عداهما ـ أي «الخانية» و«الملتقى» ـ من الكتب التي تُذْكَرُ فيها الأقوال بأدلّتها: كـ«الهداية» وشروحها، وشروح «الكنز»، و«كافي النَّسفيّ»، و«البدائع»[1]، وغيرها من الكتب المبسوطة، فقد جرت العادة فيها عند حكاية الأقوال: أنَّهم يؤخرون قول الإمام، ثمّ يذكرون دليل كلّ قول، ثمّ يذكرون دليل الإمام متضمناً للجواب عمّا اسْتَدلّ به غيرُه، وهذا ترجيحٌ له، إلاّ أن ينصّوا على ترجيح غيره».

وقال النَّسفيُّ: «إذا ذُكِر في المسألة ثلاثة أقوال، فالراجح هو الأوّل أو الأخير لا الوسط»[2].

قال ابنُ عابدين[3]: «وينبغي تقييده بما إذا لم تعلم عادةُ صاحب ذلك الكتاب ولم يَذْكُرْ الأدلّة، أَمّا إذا عُلِمَت: كما مَرّ عن «الخانية» و«الملتقى» فتتبع، وأمّا إذا ذكرت الأدلة فالمُرَجَّح الأخير كما قلنا».

الثّالثة: ذكر دليل القول الرّاجح:

وهذا إذا ذكر دليل قول واحد فقط وأهمل دليل الآخر، فالراجح ما ذكر دليله.

---

(١) لكن قال العثماني في أصول الإفتاء ص٣٥: «ويظهر من صنيع صاحب البدائع أنَّه يفعل ذلك ـ أي تقديم القول الراجح ـ أيضاً في الغالب».

(٢) ينظر: شرح العقود ص٤٥٢ عن المستصفى.

(٣) في شرح العقود ص٤٥٢.

والظَّاهر أنَّ الكتب التي تهتمّ بذكر الاستدلال لا ترجّح من جهة الدّليل إلاّ قول الإمام، وإن كانت الفتوىٰ علىٰ خلاف قوله، فيرجحون القول الآخر من جهة أصول التطبيق من ضرورة وعرف وغيرها.

وقال ابنُ الشَّلبيّ: «الأصلُ أنَّ العملَ علىٰ قول أبي حنيفة؛ ولذا تُرجِّح المشايخُ دليلَه في الأغلب علىٰ دليل مَن خالفه من أصحابه، ويجيبون عَمّا استدلّ به مخالفه، وهذا أمارة العمل بقوله، وإن لم يُصرّحوا بالفتوىٰ عليه؛ إذ الترجيح كصريح التَّصحيح»[(١)].

قال ابن عابدين[(٢)]: «وكذا لو ذكروا قولين مثلاً وعلّلوا لأحدهما، كان ترجيحاً له علىٰ غيرِ المُعلَّل».

وقال الرَّمليُّ[(٣)] في مسألة ضمان المزارع لو نزل البقر يرعىٰ فضاع: «اختلف فيه المشايخ، ويفتىٰ أنَّه لا يضمن...، والظاهر في عباراتهم ترجيح عدم الضّمان؛ لتعليلهم له دون الضمان».

وقال ابن أمير حاج[(٤)]: «أنَّ الحكمَ الذي تعرَّض فيه للعلّة يترجَّح علىٰ الحكمِ الذي لم يَتَعَرَّض فيه لها؛ لأنَّ ذكرَ علّته يَدُلُّ علىٰ الاهتمام به والحثّ عليه».

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٤٥١، عن فتاوىٰ ابن الشلبي.

(٢) في شرح العقود ص ٤٥٢.

(٣) في فتاواه ق ٢٥٥/ ب.

(٤) في التقرير والتحبير ٣: ٣٤ باختصار.

وحيثما وَجَدت قولين وقد صُحّح واحدٌ فذاك المعتمد
بنحو ذا الفتوى عليه الأشبه والأظهر المختار ذا والأوجه
أو الصّحيح والأصح آكد منه وقيل: عكسه المؤكد
كذا به يفتى عليه الفتوى وذان من جميع تلك أقوى
وإن تجد تصحيح قولين ورد فاختر لما شئت فكلّ معتمد
إلا إذا كانا صحيحاً وأصح أو قيل: ذا يفتى به فقد رجح
أو كان فى المتون أو قول الإمام أو ظاهر المروى أو جل العظام
قال به أو كان الاستحسانا أو زاد للأوقاف نفعاً بانا
أو كان ذا أوفق للزمان أو كان ذا أوضح فى البرهان
هذا إذا تعارض التصحيح أو لم يكن أصلاً به تصريح
فتأخذ الذى له مُرجِّح ممّا علمته فهذا الأوضح

قواعد التّرجيح بين الأقوال المختلفة في المذهب:

الأولى: يقدم القول المرجّح بأي لفظ من ألفاظ التّرجيح:

إن وجد المفتي في مسألةٍ أقوالاً، وصُحِّح أحدُهما بأي لفظ من ألفاظ التّرجيح فإنّه يعمل به؛ لأنَّه ترجيحٌ صريح.

ومن ألفاظ التّرجيح: به نأخذ، أو عليه فتوى مشايخنا، أو هو المعتمد، أو هو الأشبه، أو هو الأوجه، أو به يعتمد، أو عليه الاعتماد، أو عليه العمل اليوم، أو هو الظاهر، أو هو الأظهر، أو هو المختار، أو به جرى العرف اليوم، أو هو المتعارف، أو به أَخذ علماؤنا، وغيرها، فجميع هذه الألفاظ متساوية.

قال الرّملي(١): «وفي أَوّل «المضمرات»: أمّا العلامات للإفتاء فقوله: وعليه الفتوىٰ، وبه يفتىٰ، وبه نأخذ، وعليه الاعتماد، وعليه عمل اليوم، وعليه عمل الأمّة، وهو الصّحيح، وهو الأصحّ، وهو الأظهر، وهو المختار في زماننا، وفتوىٰ مشايخنا، وهو الأشبه وهو الأوجه».

الثّانية: إن اختلف التَّصحيح بلفظ الصّحيح والأصح من واحدٍ يُقدَّم الأصحُّ، وإن كان الاختلاف من اثنين فأكثر يعتبر التَّرجيح بعلوِّ اجتهاد القائل وباعتماد الكتاب الذي صحِّح فيه:

اختلف العلماء في الصّحيح والأصح أيهما أقوىٰ؟ فقيل: الأصح آكد مِنَ الصّحيح؛ لأنَّه باسم التّفضيل، وقيل: الصّحيح آكد مِنَ الأصح؛ لأنَّ خلاف الصّحيح خطأ، فلا يجوز العمل به، وخلاف الأصح صحيح، فيمكن العمل به.

قال الحَلبيُّ(٢): «والذي أَخذناه من المشايخ: أنَّه إذا تعارض إمامان معتبران في التّصحيح، فقال أحدُهما: الصّحيحُ كذا، وقال الآخر: الأصحُّ كذا، فالأخذُ بقولِ مَن قال: الصّحيحُ أَوْلَىٰ من الأخذ بقول مَن قال: الأصحّ؛ لأنَّ الصّحيحَ مقابلُه الفاسد، والأصحّ مقابله الصحيح، فقد وافق من قال الأصحّ قائل الصّحيح علىٰ أنَّه صحيح، وأمّا مَن قال: الصّحيحُ فعنده ذلك

(١) في الفتاوىٰ الخيرية ق ٣١٩/ أ.

(٢) في شرح المنية ص٥٨ـ ٥٩.

الحكم الآخر فاسد، فالأخذ بما اتفقا على أنَّه صحيح أولى من الأخذ بما هو عند أحدهما فاسد»، انتهى.

وقال ابن عبد الرزاق الدمشقي: «أنَّ المشهور عند الجمهور أنَّ الأصحّ آكد من الصّحيح»[1].

وقال البيري[2]: «قوله: هو الصحيح، يقتضي أن يكون غيرُه غيرَ صحيح، ولفظ: الأصحّ؛ يقتضي أن يكون غيرُه صحيحاً.

أقول: ينبغي أن يقيد ذلك بالغالب؛ لأنَّا وجدنا مقابل الأصحّ الرّواية الشّاذة»[3].

وقال الحصكفي[4]: «إذا ذيلت رواية في كتاب معتمد بالأصحّ أو الأولى أو الأرفق ونحوها، فله أن يفتي بها وبمخالفها أيضاً أياً شاء، وإذا ذيلت بالصّحيح أو المأخوذ به أو به يفتى أو عليه الفتوى، لم يفت بمخالفها إلاّ إذا كان في «الهداية» مثلاً هو الصحيح، وفي «الكافي» بمخالفه هو الصّحيح، فيخير فيختار الأقوى عنده، والأليق والأصلح».

والأولى أنَّ الأصحّ أرجح مِنَ الصّحيح إن صدر القولان من

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٤٥٥.

(٢) في عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٤/ أ عن الطراز المذهب.

(٣) من عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر ق ٤/ أ.

(٤) في الدر المختار ١: ٧٤.

شخصين، فيكون ذكره للأصح ترجيحاً علىٰ الصّحيح، وإن كان من شخصين فأكثر، فالأَولىٰ عدم التّرجيح باللّفظ، وإنّما النّظر للكتاب الذي ذُكِرَت فيه والعالِم القائل له، فيرجح بهما لا باللفظ؛ لأنهم يريدون الترجيح ولا يهتمون للفظ الذي استخدم في الترجيح.

قال ابنُ عابدين(١): «إن كان كلٌّ منهما بلفظ الأصحّ أو الصحيح، فلا شبهة في أنَّه يتخيّر بينهما إذا كان الإمامان المصحِّحان في رتبةٍ واحدة.

أمّا لو كان أحدُهما أعلم، فإنَّه يَختار تصحيحه: كما لو كان أحدُهما في «الخانيّة» والآخر في «البَزّازيّة» مثلاً، فإنَّ تصحيح قاضي خان أقوىٰ، فقد قال العلامةُ قاسم: «إنَّ قاضي خان من أحقِّ مَن يُعْتَمَدُ علىٰ تصحيحه»»(٢).

الثّالثة: العبرة في التّرجيح بقوة اجتهاد القائل ومقدار اعتماد الكتاب إن اختلف التّرجيح، ولا التفات للفظ التّرجيح من جهة التطبيق العملي:

الأولىٰ عدم التّرجيح بالألفاظ، وإنّما يرجح بالقائل والكتاب المذكور فيه لفظ التّرجيح، فكلّما ارتفعت درجة القائل في الاجتهاد كان قوله أقوىٰ من غيره، وكذلك كلّما كان الكتاب أكثر اعتماداً كان ما فيه من التّرجيح مُقدَّمٌ علىٰ ترجيح غيره، قال ابن قُطْلُوبُغا(٣): «ما يصحِّحه قاضي خان مُقدم علىٰ تصحيح غيره؛ لأنَّهُ فقيه النَّفس».

---

(١) في شرح العقود ص٤٥٨.

(٢) انتهىٰ من التصحيح والترجيح ١: ٥ بتصرف يسير.

(٣) في تصحيح القُدوريّ ص١٣٤.

وهذا هو الظّاهر من استخدام ألفاظ التّرجيح في الكتب، حيث تجد أنَّ المفتي لو اهتم باللفظ ولم ينتبه للقائل والكتاب لن يستطيع التّوصل للرّاجح؛ لوجود التساهل في إطلاق ألفاظ الترجيح المتنوعة على ما يرجحون، وأنَّهم لا يقصدون التفضيل بين الألفاظ، وإنَّما يُعبّر كلٌّ منهم برجحان ما اختار من قول بأي لفظ من ألفاظ التّرجيح.

وما يعرض من نقاش في الكتاب في التَّرجيح بالألفاظ هو نقاش نظري، يرجع للاستخدام اللغوي، لا إلى التطبيق العملي الشائع في كتب المذهب، ومن هذا النقاش النظري:

قال الرَّمليُّ[1]: «وبعض هذه الألفاظ آكد من بعض:

فلفظ: الفتوى؛ آكد من لفظ: الصحيح والأصح والأشبه وغيرها.

ولفظ: به يفتى؛ آكد من لفظ: الفتوى عليه.

والأصحُّ آكد من الصّحيح.

والأحوط آكد من الاحتياط».

وقال ابنُ عابدين[2]: «إذا صحّح كلّ من الرِّوايتين بلفظ واحد: كأن ذكر في كلّ واحدة منهما هو الصّحيح أو الأصحّ أو به يفتى تخيَّر المفتي.

---

(١) في الفتاوى الخيرية ق ٣١٩/ أ.

(٢) في شرح العقود ص٤٥٧ـ٥٤٨.

وإذا اختلف اللفظ، فإن كان أحدُهما لفظ الفتوىٰ فهو أولىٰ؛ لأنَّه لا يُفتىٰ إلاّ بما هو صحيح، وليس كلُّ صحيح يُفتىٰ به؛ لأنَّ الصحيح في نفسه قد لا يُفتىٰ به؛ لكون غيره أَوْفَق لتغيّر الزمان وللضرورة ونحو ذلك، فما فيه لفظ: (الفتوىٰ)؛ يتضمّن شيئين:

أحدُهما: الإذن بالفتوىٰ به.

والآخر: صحّته؛ لأنَّ الإفتاءَ به تصحيحٌ له، بخلاف ما فيه لفظ: الصّحيح أو الأصحّ مثلاً.

وإن كان لفظ: (الفتوىٰ)؛ في كلٍّ منهما، فإن كان أحدُهما يفيد الحصر، مثل: به يفتىٰ أو عليه الفتوىٰ، فهو الأولىٰ، ومثله بل أولىٰ لفظ: (عليه عمل الأمة)؛ لأنَّه يُفيد الإجماع.

وإن لم يكن لفظ: (الفتوىٰ) في واحد منهما، فإن كان أحدُهما بلفظ الأصحّ والآخر بلفظ الصحيح، فعلىٰ الخلاف السابق، لكن هذا فيما إذا كان التّصحيحان في كتابين، أمّا لو كانا في كتاب واحد من إمامٍ واحدٍ، فلا يتأتىٰ الخلاف في تقديم الأصحّ علىٰ الصّحيح؛ لأنَّ إشعارَ الصّحيح بأنَّ مقابله فاسد لا يتأتىٰ فيه بعد التّصريح بأنَّ مقابله أصحّ، إلا إذا كان في المسألة قول ثالث يكون هو الفاسد.

وكذا لو ذكر تصحيحين عن إمامين ثمّ قال: إنَّ هذا التصحيح الثاني أصحّ من الأوّل مثلاً، فإنَّه لا شكّ أنَّ مرادَه ترجيح ما عبَّر عنه بكونه أصحّ، ويقع ذلك كثيراً في «تصحيح» العلامة قاسم.

وكذا يتخيّر إذا صَرّح بتصحيحِ إحداهما فقط بلفظ: الأصحّ أو الأحوط أو الأولىٰ أو الأرفق، وسكت عن تصحيح الأخرىٰ، فإنَّ هذا اللفظ يُفيد صحّة الأُخرىٰ، لكنَّ الأَولىٰ الأخذ بما صَرَّح بأنَّها الأصحّ؛ لزيادة صحّتها.

وكذا لو صَرَّحَ في إحداهما بالأصحّ، وفي الأُخرىٰ بالصحيح، فإنَّ الأَولىٰ الأخذ بالأصحّ».

الرّابعة: يكون المفتي مخيّراً بين القولين المصححين إن استويا في قوة التّصحيح من جهة القائل له والكتاب الذي صحيح فيه مثلاً:

قال ابن عابدين(١): «فصَّلتُ ـ قواعد الترجيح ـ ذلك تفصيلاً حَسَناً لم أُسبق إليه، أخذاً ممّا مهّدته قبل هذا، وذلك أنَّ قولَهم: إذا كان في المسألة قولان مصحَّحان، فالمفتي بالخيار، ليس علىٰ إطلاقه، بل ذاك إذا لم يكن لأحدِهما مرجِّح قبل التصحيح أو بعده».

الخامسة: يقدم القول المتأخر إن صدر الترجيحان من رجل واحد:

إذا كان التَّرجيحان من رجل واحدٍ، عُمِل بالمتأخر منهما إن عُرف التَّاريخ، وإن لم يُعرف التّاريخ، رجح المفتي أحدهما بمرجحات.

ويُعرف المتأخّر بأن يكون تأليف أحد الكتابين متأخراً عن الآخر، فيعمل بما فيه كما سبق في تأليفات محمد بن الحسن.

---

(١) في شرح العقود ص٤٥٩.

السَّادسة: يُقدَّم القول المصحَّح إن كان في المتون على غيره من الكتب:

إذا كان أحد التَّصحيح مذكوراً في المتون والآخر مذكوراً في غيرها، فالراجح ما في المتون؛ لأنّ أعلىٰ مراتب التَّصحيح أن يكون تصحيحاً صريحاً في المتون؛ لأنّ المتونَ التزمت أن تذكر الصَّحيح، فإن صرَّحوا بالتصحيح قدم علىٰ غيره، ولأنَّه عند عدم التَّصحيح لأحدِ القولين يُقَدّمُ ما في المتون؛ لأنَّها الموضوعةُ لنقل المذهب، فكذا إذا تعارض التَّصحيحان، قال[1]: «فقد اختلف التَّصحيح، والفتوىٰ والعمل بما وافق المتون أولىٰ».

السَّابعة: قُدِّم القول المصحَّح إن كان قول أبي حنيفة على غيره من أصحابه:

إذا كان أحد القولين المصححين قول الإمام الأعظم والآخرُ قول بعض أصحابه كأبي يوسف ومحمّد، فإنّه يُقدَّم قول أبي حنيفة؛ لأنَّه عند عدم التَّرجيح لأحدهما يُقَدَّمُ قولُ الإمام فكذا بعده[2].

الثامنة: يُقدَّم أحدُ القولين المصحَّحين إن كان ظاهر الرواية على غيره:

إذا كان أحدُهما ظاهر الرِّواية والآخر غيره، فالرَّاجح ما هو ظاهر الرِّواية.

---

(١) في البحر الرائق ٢: ٩٢.

(٢) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص٤٦٠.

قال ابنُ عابدين: «إذا كان أحدُهما ظاهر الرِّواية فيُقَدَّم على الآخر».

وقال ابنُ[1] نُجيم: «الفتوى إذا اختلفت كان التَّرجيحُ لظاهر الرِّواية».

وقال أيضاً[2]: «إذا اختلف التَّصحيح وَجَبَ الفحص عن ظاهر الرِّواية والرُّجوع إليه».

التّاسعة: يُقدَّم أحدُهما إن كان مختار أكثر المشايخ والآخر مختار قليل منهم، فالرّاجح ما اختاره الأكثر:

قال ابن عابدين[3]: «إذا كان أحد القولين المصحّحين قال به جلّ المشايخ العظام».

وقال البيري: «إنَّ المقرَّرَ عن المشايخ أنَّه متى اختلف في المسألة، فالعبرة بما قاله الأكثر»[4].

العاشرة: يُقدَّم أحد القولين المصححين إن كان قياساً والآخر استحساناً، فالرّاجح الاستحسان:

قال ابن عابدين[5]: «إذا كان أحدُهما الاستحسان والآخر القياس؛ لما

---

(١) في البحر٣: ٢٣٩.

(٢) في البحر ٢: ٢٦٩ بتصرف يسير.

(٣) في شرح العقود ص٤٦١.

(٤) ينظر: شرح العقود ص٤٦١ عن شرح الأشباه للبيري.

(٥) في شرح العقود ص٤٦١.

قدَّمناه من أنَّ الأرجح الاستحسان إلاّ في مسائل».

الحادية عشرة: إن كان أحدهما أوفق بالزّمان كان راجحاً على غيره.

قال ابن عابدين(١): إذا كان أحدُهما أَوْفق لأهل الزَّمان، فإنَّ ما كان أوفق لعرفهم أو أَسهل عليهم فهو أولى بالاعتماد عليه؛ ولذا أفتوا بقول الإمامين في مسألةِ تزكية الشُّهود وعدم القضاء بظاهر العدالة؛ لتغيّر أحوالِ الزَّمان، فإنَّ الإمامَ كان في القرن الذي شهد له رسول الله ﷺ بالخيريّة بخلاف عصرهما، فإنَّه قد فشى فيه الكذب فلا بُدّ فيه من التزكية.

وكذا عَدَلوا عن قولِ أئمتنا الثلاثة في عدمِ جوازِ الاستئجار على التعليم ونحوِه؛ لتغيُّر الزَّمانِ ووجودِ الضرورةِ إلى القولِ بجوازِه».

الثّانية عشرة: إن كان أحد القولين أقوى في الدَّليل عند مفتٍ أهل للنَّظر في الدّليل من طبقة مجتهد منتسب، فهو أولى من غيره:

قال ابنُ عابدين(٢): «إذا كان أحدُهما دليله أوضح وأظهر، فحيث وُجِد تصحيحان ورأى مَن كان له أَهليّة النظر في الدّليل أنَّ دليلَ أحدهما أَقْوَى، فالعمل به أولى»، ولكنه مقيدٌ بطبقة مجتهد منتسب فحسب؛ لأنّها مع بعدها يرجّحون بأصول البناء والتّطبيق.

---

(١) في شرح العقود ص٤٦١.

(٢) في شرح العقود ص٤٦١.

الثّالثة عشرة: يقدم أحد القولين إن كان أنفع للفقراء فيما يتعلّق بالزّكاة:

إن كان أحد القولين أنفع للفقراء، فهو أولى من غيره في باب الزكاة؛ لموافقة أصل الباب في فرضية الزَّكاة بنفع الفقير، فما يكون من الأقوال يُحقِّق هذا المعنى يُقدّم على غيره، فيُفتى بقول أبي حنيفة في باب الزروع؛ لأنه يوجبها في كلِّ ما يخرج من الأرض بلا شرط نصابٍ ولا بلوغٍ ولا عقلٍ ولا حولٍ؛ لكثرة النَّفع للفقراء به.

الرّابعة عشرة: يُقدَّم أحد القولين المصححين إن كان أنفع للوقف فيما يتعلَّق بالوقف:

لما كان الوقفُ مشروعاً لتحقيق النَّفع لمصارف الوقف بإيصال الخير لهم وزيادة البر بهم، والواقف وقف ماله لتحقيق هذا المعنى، فإنّه يُرجَّح القول الذي يحقِّق مصلحته ويزيده ويحافظ عليه.

قال ابنُ عابدين[1]: «إذا كان أحدُهما أَنفع للوقف لما صرَّحوا به في «الحاوي القدسي» وغيره: من أَنَّه يُفتى بما هو أَنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه».

---

(١) في شرح العقود ص٤٦١.

الخامسة عشرة: يُقدَّم أحد القولين إن كان أدرأ للحدّ في باب الحدود:

ما يكون من الأقوال المصحّحة فيما يتعلَّق بالحدود، وهو أدرأ لإيقاع الحدّ، فإنه أولى من غيره؛ لأنّ مبنى الحدود على الدَّرء، فالقول الموافق لقاعدة الباب يُقدَّمُ على غيره.

السّادسة عشرة: يُقدَّم القول الأبعد عن الحرمة من القول الآخر:

إذا كان التَّعارض بين الحلِّ والحرمة، فالرَّاجحُ هو المحرَّم[1]؛ لأنّ تركَ المباح لا حرج فيه، بخلاف الوقوع في الحرام ففيه حرجٌ.

قال ابنُ عابدين[2]: «هذا كلُّه إذا تعارض التَّصحيح؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ من القولين مساوٍ للآخر في الصحّة، فإذا كان في أحدِهما زيادةُ قوّة من جهةٍ أُخرى، يكون العملُ به أَولى من العمل بالآخر.

وكذا إذا لم يُصرَّح بتصحيح واحد من القولين، فيُقَدَّم ما فيه مرجِّح من هذه المرجِّحات: ككونه في المتون، أو قول الإمام، أو ظاهر الرّواية... الخ».

(١) ينظر: أصول الإفتاء ص٣٦-٣٧، وغيرهما.

(٢) في شرح العقود ص٤٦٢.

واعمل بمفهوم روايات أَتى ما لم يُخالف لصريح ثبتا

الفوائد المتعلقة بالبيت:

الأولى: مفهوم المخالفة معتبر في عبارات الفقهاء ما لم يكن مخالفاً لصريح العبارات:

يعمل بمفهوم المخالفة في عبارات الكتب الفقهيّة إن لم تكن مخالفة لما ثبت صريحاً؛ وقال عمر ابن نجيم(١): «المفهومُ معتبرٌ في الروايات اتفاقاً، ومنه أقوال الصَّحابة ﵃، كما في «الحواشي السَّعدية»، وينبغي تقييده بما يدرك بالرأي لا ما لم يدرك به»: أي لأنَّ قولَ الصَّحابيّ ﵁ إذا كان لا يدرك بالرأي ـ أي بالاجتهاد ـ له حكم المرفوع، فيكون من كلامِ الشَّارع ﷺ، والمفهومُ فيه غيرُ معتبر، فالمرادُ بالرِّوايات ما رُوي في الكتب عن المجتهدين من الصَّحابة وغيرهم ﵃.

وقال أيضاً(٢): «مفاهيم الكتب حجّة بخلاف أكثر مفاهيم النُّصوص»: أي مِنَ القرآن والسنة، فمعتبر مفهوم المخالفة عند الشافعية، وغير معتبر عند الحنفية، بمعنى أن النّصّ لا يدل على نقيض الحكم لغير المنطوق فيبقى المفهوم مسكوتاً عنه، فإن دلّ دليل على أن حكمه حكم المنطوق عمل به، وإن دلَّ دليل على أنَّ حكمه مناقض لحكم المنطوق عمل به.

---

(١) في النهر الفائق ٢: ١٤١.

(٢) في النهر الفائق شرح كنز الدقائق ١: ٣٧.

قال شمس الأئمة الكَرْدَريّ: «إنَّ تخصيصَ الشَّيء بالذِّكر لا يدلّ على نفي الحكم عمّا عداه في خطابات الشَّارع، فأمّا في متفاهم النَّاس وعرفهم وفي المعاملات والعقليات يدلّ»(١).

والفرق بين النّصوص الشّرعية والعبارات الفقهية: أنَّ نصوص القرآن والسّنة تحتوي على عبارات بليغة حكيمة، فربّما تذكر فيها ألفاظ للتّأكيد والتّوبيخ والتّشنيع والوعظ والتّذكير، ولا تكون قيداً لما سبق: كقوله جل جلاله: {وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً} [البقرة: ٤١، فإنّما أضيف لفظ القليل للتَّشنيع على العمل، ولا يدلُّ على أنَّ الاشتراء بالثَّمن الكثير جائز.

وكذلك قوله جل جلاله: {لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً}[آل عمران: ١٣٠]، فإنَّه يدلّ على أنَّ الرِّبا جائز إذا لم يكن ضعفاً للأصل.

أمّا كتب الفقه فإنَّ مقصودها تدوين الأحكام على طريقة قانونية، وليس فيها شيء مِنَ التأكيد والتشنيع وغير ذلك، فلا بُدّ من اعتبار مفهوم المخالفة فيها(٢).

الثّانية: مفهوم المخالفة غير معتبر في نصوص الشّرع، إلا ما اعتمد محمّد في «السِّير الكبير»:

قال ابنُ عابدين(٣): «الحاصلُ أنَّ العملَ الآن على اعتبارِ المفهوم في

---

(١) ينظر: تقرير التحبير ١: ١١٧.

(٢) ينظر: أصول الإفتاء ص٤٢-٤٣، وغيره.

(٣) في شرح العقود ص٤٧٠-٤٧٣.

غيرِ كلامِ الشَّارع؛ لأنَّ التَّنصيصَ على الشَّيء في كلامه لا يلزم منه أن يكون فائدته النفي عَمّا عداه؛ لأنَّ كلامَه معدن البلاغة، فقد يكون مراده غير ذلك، كما في قوله ﷻ: {اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم}[النساء:٢٣]، فإنَّ فائدة التقييد بالحجور كون ذلك هو الغالب في الرّبائب....

والعملُ على جوازِ الاحتجاج بالمفهوم لكن لا مطلقاً، بل في غيرِ كلام الشّارع، وإلا فالذي رأيتُه في «السِّير الكبير» جواز العمل به حتى في كلام الشّارع، فإنَّه ذكر في باب آنية المشركين وذبائحهم: أنَّ تزوُّج نساء النّصارى من أهل الحرب لا يحرم، واستدلّ عليه بحديث علي ﵁: «أنَّ رسول الله ﷺ كتب إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام، فمَن أَسلم قُبِل منه، ومَن لم يُسْلِم ضُرِبت عليه الجزية في أن لا يؤكل له ذبيحة، ولا يُنكح منهم امرأة»[1].

قال السَّرَخْسِيّ[2]: «فكأنّه ـ أي مُحمّداً ـ استدلّ بتخصيصِ رسولِ الله ﷺ المجوس بذلك على أنّه لا بأس بنكاح نساءِ أَهل الكتاب، فإنَّه بنى هذا

---

(١) فعن الحسن بن محمد بن علي ﵁، قال: (كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام، فمَن أسلم قبل منه الحق، ومن أبى كتب عليه الجزية، ولا تؤكل لهم ذبيحة، ولا تنكح منهم امرأة) في مصنف عبد الرزاق ٦: ٦٩، ١٠: ٣٢٦، قال ابن القطان: هذا مرسل ومع إرساله ففيه قيس بن مسلم وهو ابن الربيع وقد اختلف فيه، وهو ممن ساء حفظه بالقضاء، وقريب منه في طبقات ابن سعد. ينظر: نصب الراية ٣: ١٧٠.

(٢) في شرح السير الكبير ١: ١٤٩.

الكتاب على أنَّ المفهومَ حُجّة، ويأتي بيان ذلك في موضعه».

وقال الإتقاني: «وليس على المرأةِ أن تنقضَ ضفائرها، احترز بالمرأة عن الرَّجل، وتخصيص الشَّيء في الرِّوايات يدلّ على نفي ما عداه بالاتفاق، بخلاف النُّصوص، فإنَّ ما فيها لا يدلّ على نفي ما عداه عندنا.

وقال أيضاً: «وإذا صال السَّبُع على المُحْرِم فقتلَه لا شيء عليه؛ لما رُوِي أنَّ عمر رضي الله عنه: «قتلَ سَبُعاً وأَهْدى كَبْشاً، وقال: إنَّا ابتدأناه»[1]، علَّله لإهدائه بابتداء نفسه، فعُلِم به أنَّ المُحْرِمَ إذا لم يبتدئ بقتلِه بل قتله دفعاً لصولتِه، لا يجب عليه شيء، وإلاّ لم يبقَ للتَّعليل فائدة.

ولا يُقال: تخصيصُ الشّيء بالذّكر لا يدلُّ على نفي ما عداه عندكم، فكيف تستدلّون بقول عُمر رضي الله عنه؟ لأنَّا نقول ذاك في خطابات الشَّرع، أمّا في الرّوايات والمعقولات فيدلّ، وتعليل عمر رضي الله عنه من باب المعقولات»[2].

قال ابنُ عابدين[3]: «وحاصلُه أَنَّ التَّعليلَ للأحكامِ تارةً يكون بالنصِّ الشَّرعيِّ من آيةٍ أو حديثٍ، وتارةً يكون بالمعقول كما هنا، والعلل العقلية ليست من كلامِ الشَّارع، فمفهومها معتبرٌ؛ ولهذا تراهم يقولون مُقتضى هذه العلّة جَواز كذا وحُرمته، فيستدلُّون بمفهومها».

---

(١) قال الزيلعي في نصب الراية٣: ١٣٩: غريب جداً.

(٢) ينظر: شرح العقود ص٦٨ـ٦٩.

(٣) في شرح العقود ص٤٦٨.

الثّالثة: اعتبار مفهوم المخالفة في عبارات النّاس مختلف فيه:

فلو قال: ما لك عليّ أكثر من مئة درهم، كان إقراراً بالمئة، ولا يُشكل عليه عدم لزوم شيء في ما لك عليَّ أكثر من مئة درهم ولا أقلّ، كما لا يخفى على المتأمِّل»(١).

قال ابنُ نُجيم(٢): «لا يجوز الاحتجاج بالمفهوم في كلامِ الناس في ظاهر المذهب كالأدلة، وأمّا مفهوم الرواية فحجّةٌ».

قال السَّرَخسيُّ: «بنى مُحمّد مسائل «السِّير» على الاحتجاج بالمفهوم، وإلى هذا مال الخَصّاف، وبنى عليه مسائل الحيل.

وقال الأُوشي: «أمّا في متفاهم النَّاس من الإخبارات، فإنَّ تخصيصَ الشّيء بالذكر يدلّ على نفي ما عداه، كذا ذَكَرَه في السَّرَخْسيّ»(٣).

قال السَّرَخْسيُّ(٤) في شرح كلام مُحمّد بن الحسن: «لو قال منادي الأمير: مَن أراد العلفَ فليخرج تحت لواء فلان... فهذا بمنزلة النهي ـ أي نهيهم عن أن يفارقوا صاحبَ اللواء بعد خروجهم معه ـ وقد بيَّنّا أنَّه بَنَى هذا الكتاب على أنَّ المفهومَ حُجّة.

---

(١) ينظر: تقرير التحبير ١: ١١٧ عن الخانية.

(٢) في الأشباه ١: ١٨٨ باختصار.

(٣) ينظر: شرح العقود ص٤٧٠.

(٤) في السير الكبير١: ١٧٨ باختصار.

وظاهر المذهب عندنا أنَّ المفهومَ ليس بحجّةٍ، مفهوم الصِّفة ومفهوم الشَّرط في ذلك سواء، ولكنَّه اعتبر المقصود الذي يفهمُه أكثرُ النّاس في هذا الموضع؛ لأنَّ الغُزاة في الغالبِ لا يقفون على حقائقِ العلوم، وأنَّ أَميرَهم بهذا اللفظ إنَّما نهى النّاس عن الخروج إلا تحت لواء فلان، فجُعل النَّهي المعلوم بدلالة كلامه كالمنصوص عليه».

ومقتضاه أنَّ ظاهرَ المذهب أنَّ المفهومَ ليس بحجّةٍ حتى في كلامِ النّاس؛ لأنَّ ما ذكرَه في هذا الباب من كلامِ الأمير، فهو من كلام النَّاس لا من كلام الشَّارع[1].

والعرفُ في الشّرع له اعتبار لذا عليه الحُكم قد يدار

الفوائد المتعلّقة بالبيت:

الأولى: استعمال ابن عابدين للعرف يشمل قواعد رسم المفتي وليس خاصاً بمصطلح العرف:

ينبغي الانتباه أنَّ ابنَ عابدين أطلق مصطلح العرف ولم يقصد به العرف فحسب، بل قصد قواعد رسم المفتي من الضرورة والتيسير والمصلحة وتغير الزّمان، ويظهر هذا جلياً لَمَن يطالع رسالته: «نشر العَرف في بناء بعض الأحكام على العُرف».

(١) ينظر: شرح العقود ص٤٧٢.

قال ابن عابدين[١]: «اعلم أنَّ كثيراً من الأَحكام التي نصّ عليها المجتهدُ صاحبُ المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيَّرت بتغير الأزمان بسبب فساد أهل الزمان أو عموم الضرورة»، وذكر أمثلة تشمل العرف وغيره، وهي:

١ . إفتاء المتأخرين بجواز الاستئجار على تعليم القرآن، وهي تندرج تحت الضرورة لا العرف.

٢ .عدم الاكتفاء بظاهر العدالة، مع أنَّ ذلك مخالفٌ لما نصّ عليه أبو حنيفة، وهي من مسائل العرف.

٣ . تحقُّق الإكراه من غير السلطان، مع مخالفتِه لقول الإمام، بناء على ما كان في عصره أنَّ غيرَ السلطان لا يُمْكِنُه الإكراه، ثمّ كَثُرَ الفساد فصار يَتَحَقَّقُ الإكراه من غيره، فقال مُحمّد: باعتباره وأَفتى به المتأخرون، وهي من مسائل العرف.

٤ . تضمين الساعي مع مخالفته؛ لقاعدة المذهب من أنَّ الضمان على المباشر دون المتسبب، ولكن أَفتوا بضمانه زجراً لفساد الزمان، بل أَفتوا بقتله زمن الفتنة، وهي من مسائل الضّرورة.

٥ . تضمين الأَجير المشترك، وهي من مسائل الضّرورة.

---

(١) في شرح العقود ص٤٧٧.

٦. إنَّ الوصيَّ ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا، وهي من مسائل الضّرورة.

٧.إفتاؤهم بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف، وهي من مسائل الضّرورة.

٨.عدم إجارته أكثر من سنة في الدور، وأكثر من ثلاث سنين في الأَراضي مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان، وعدم التقدير بمدّة، وهي من مسائل الضّرورة.

٩. القاضي أن يقضي بعلمه، وهي من مسائل الضّرورة.

١٠.إفتاؤهم بمنع الزّوج من السّفر بزوجته وإن أوفاها المُعَجّل؛ لفساد الزّمان، وهي من مسائل الضّرورة.

١١.عدم سماع قوله: أنَّه استثنى بعد الحلف بطلاقها إلاّ ببيّنة مع أنَّه خلاف ظاهر الرّواية، وعلَّلوه بفساد الزّمان، وهي من مسائل الضّرورة.

١٢.عدم تصديقها بعد الدّخول بها بأنَّها لم تقبض ما اشترط لها تعجيلُه من المهرِ مع أنَّها مُنكرةٌ للقبض، وقاعدةُ المذهب: أنَّ القولَ للمُنكر لكنَّها في العادةِ لا تُسَلِّمُ نفسَها قبل قبضه، وهي من مسائل العرف.

١٣. قوله: «كُلّ حلّ عَلَيّ حرام»، يقع به الطّلاق؛ للعرف، قال مشايخ بلخ: وقولُ مُحمّد: لا يقع إلاّ بالنيّة، أَجاب به على عرف ديارهم، أَمّا في عرف بلادنا، فيريدون به تحريم المنكوحة، فيُحمل عليه، نقله العلامةُ

قاسم، ونقل عن «مختارات النوازل»: أنَّ عليه الفتوىٰ؛ لغلبة الاستعمال بالعرف[1].

ثمّ قال ابنُ قُطْلوبُغا[2]: «ومن الألفاظِ المستعملة في هذا في مصرنا: الطلاق يلزمني، والحرام يلزمني، وعليّ الطلاق، وعليّ الحرام»، وهي من مسائل العرف.

١٤ . دعوىٰ الأب عدم تمليكه البنت الجهاز، فقد بنوها علىٰ العرف، مع أنَّ القاعدةَ: أنَّ القولَ للمملِّك في التمليك وعدمه، وهي من مسائل العرف.

١٥ . جعل القول للمرأةِ في مؤخرِ صَدَاقها، مع أنَّ القولَ للمنكر: أي اختلفت مع الورثة في مؤخر صداقها علىٰ الزوج، ولا بينة، فالقول قولها بيمينها إلىٰ قدر مهر مثلها[3]، وهي من مسائل العرف.

١٦ . المختارُ في زَماننا قولهما في المزارعةِ والمعاملةِ والوقف؛ لمكان الضّرورة والبلوىٰ، وهي من مسائل الضّرورة.

١٧ .قولُ مُحمّدٍ بسقوطِ الشّفعةِ إذا أَخر طَلَبَ التملّك شهراً؛ دفعاً للضّرر عن المشتري، وهي من مسائل الضّرورة.

---

(١) ينظر: التصحيح والترجيح ١: ٩٧.

(٢) في التصحيح والترجيح ١: ٩٧.

(٣) ينظر: رد المحتار ٥: ٥٦٢.

١٨. روايةُ الحَسَن بأنَّ الحرّةَ العاقلةَ البالغةَ لو زَوَّجَت نفسَها من غيرِ كفؤ لا يصحّ، وهي من مسائل الضّرورة.

١٩. إفتاؤهم بالعفو عن طين الشّارع، وهي من مسائل الضّرورة.

٢٠. بيع الوفاء، وهي من مسائل الضّرورة.

٢١. الاستصناع، وهي من مسائل الضّرورة.

٢٢. الشّرب من السّقاء بلا بيان مقدار ما يشّرب، وهي من مسائل الضّرورة.

٢٣. دخول الحمّام بلا بيان مدّة المكث ومقدار ما يُصَبُّ من الماء، وهي من مسائل الضّرورة.

٢٤. استقراض العجين والخبز بلا وزن، وهي من مسائل الضّرورة.

فهذا الأمثل كما هو ملاحظ أكثرها مندرجة تحت الضّرورة لا العرف، ومع ذلك ذكرها ابن عابدين تحت العرف، فعلم أنّه قصد ليس المصطلح الخاص بالعرف، ثم قال بعدها ابن عابدين[1]: «وغير ذلك ممّا بُنِي على العرف، وقد ذَكَرَ من ذلك في «الأشباه» مسائل كثيرة.

فهذه كلُّها قد تغيَّرت أَحكامها؛ لتغيّر الزّمان: إمّا للضّرورة، وإمّا للعرف، وإمّا لقرائن الأحوال، وكلُّ ذلك غيرُ خارج عن المذهب؛ لأنَّ

---

(١) في شرح العقود ص٤٨٤.

صاحبَ المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها، ولو حدث هذا التغيُّر في زمانه لم ينصّ على خلافها».

الثّانية: ترجع قواعد رسم المفتي إلى قاعدتين رئيسيتين: الضرورة والعرف، وتندرج القواعد الأخرى تحتهما:

إنّ الاستقراءَ السَّابق في الفروع التي ذكرها ابنُ عابدين أنّها تغيرت مردها عند التَّصنيف للضّرورة والعرف، ولو حصلت هذه الضرورة أو العرف في زمن المجتهد لأفتى بمراعاتها.

قال ابنُ عابدين[1]: «إنَّ كثيراً من الأَحكام التي نصّ عليها المجتهدُ صاحبُ المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيَّرت بتغير الأزمان بسبب فساد أهل الزَّمان أو عموم الضَّرورة...

وكلُّ ذلك غيرُ خارج عن المذهب؛ لأنَّ صاحبَ المذهب لـو كـان في هذا الزَّمان لقال بها، ولو حدث هذا التَّغيُّر في زمانه لم ينصّ على خلافها.

وهذا الذي جَرّأ المجتهدين في المذهب وأهل النَّظر الصَّحيح من المتأخرين على مخالفةِ المنصوصِ عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرِّواية، بناءً على ما كان في زمنه...».

الثّالثة: عدم مراعاة المفتي لقواعد الرسم في الإفتاء يُعَدُّ خروجاً عن المذهب؛ لمخالفته قواعده في تطبيق الأحكام:

---

(١) في شرح عقود رسم المفتي ص ٤٧٧.

إنّ قواعد المذهب تقضي أن لا نُفتي بمسألة فيما عدا العبادات إجمالاً، إلا بعد إمرارها على قواعد رسم المفتي من الضَّرورة والعرف، فإن أفتى بدون مراعاة هذا، كان خارجاً في فتواه عن المذهب؛ لأنّه ليس من المذهب أن يُفتي بمسائل مبنية على العرف، في زمن اختلف فيه العرف عن زمن أبي حنيفة، أو في مسائل تغيرت الفتوى بها للضَّرورة عما كان في زمن أبي حنيفة بما كان من فتوى في زمن أبي حنيفة.

قال ابن عابدين[1]: «للمفتي اتّباعُ عرفه الحادث في الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عُرْف زَمانِه، وتغيّر عُرْفه إلى عُرْفٍ آخر اقتداءً بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممَّن له رأيٌ ونظرٌ صحيحٌ ومعرفةٌ بقواعدِ الشرع، حتى يميزَ بين العُرْف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره...

و جمودُ المفتي أو القاضي على ظاهرِ المنقول مع تركِ العرفِ والقرائنِ الواضحةِ والجهلِ بأحوال النّاس، يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين».

وهذا الكلام من ابن عابدين في غاية الدّقة والروعة؛ لأنَّ هذا الجمود على النُّصوص الفقهيّة بدون فهم عللها ومراعاة الواقع أقصت الفقه عن حياة المسلمين في كثير من مناحي الحياه.

---

(١) في شرح العقود ص٤٨٥.

قال ابنُ عابدين(١): «إنَّ المتأَخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارّة لم يخالفوه إلا لحدوث عُرْفٍ بعد زمن الإمام، فللمفتي اتّباعُ عرفه الحادث في الألفاظ العرفية.

وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عُرْف زَمانِه، وتغيّر عُرْفه إلى عُرْفٍ آخر اقتداءً بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممَّن له رأيٌ ونظرٌ صحيحٌ ومعرفةٌ بقواعدِ الشَّرع، حتى يميزَ بين العُرْف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره».

الرّابعة: العرف معرف ومرشد لا مغيّر، ومداره على أمرين: فهم مراد المتكلم من كلامه، ومعرفة صلاحية المحل لعلة الحكم:

إنّ التّلاعب بالشّريعة تحت حجة تغير العرف بدون التفات لمسائل العرف وحقيقته غير مقبول، مع أن العرف من أكبر قواعد الرسم التي تُراعى في الفتوى والتَّطبيق، فيجلب العمل بها عند الفتوى؛ لاختلاف بعض الأحكام من مكانٍ إلى مكانٍ، ومن زمانٍ إلى زمانٍ على حسب ما يقتضيه عرف النّاس.

قال الجوينيّ(٢): «ومَن لم يمزج العرف في المعاملات بفقهها، لم يكن على حظٍّ كاملٍ فيها».

---

(١) شرح العقود ص٤٨٥ـ٤٨٦.

(٢) في نهاية المطلب في دراية المذهب ١١: ٣٨٢.

وقال[1]: «والتّعويل في التّفاصيل على العرف، وأعرف النّاس به أعرفهم بفقه المعاملات»؛ لأنَّ العرف يُعَدُّ من الجانب التَّطبيقيّ للفقه، وليس من الجانب الاستنباطيّ للحكم كما يظنّه عامّة المعاصرين.

وهذا يفيدنا أنّ العرف لا يُغيّر الأحكام، وإنّما يُساعدنا في معرفة الحكم بناء على علته ولفظ المتكلم؛ لذلك كان مَرَدّ العرف إلى أمرين:

١ .فهمُ مراد المتكلِّم من كلامِه، فنحن نستخدم ألفاظ ونريد بها معاني معيّنة تعارفنا في إطلاقها عليها، وإن كان اللّفظ عامّاً يشمل غيرها، مثل: اللحم يشمل لحم سائر الحيوانات من الطّيور والبقر والغنم وغيرها، ولكن تعارفنا عند إطلاقها على إرادة لحم البقر والغنم لا الطيور مثلاً، فإذا قال شخص: والله لا آكل لحماً، ثمّ أكل دجاجاً لا يحنث؛ لأنَّه لا يعتبر لحماً عرفاً، فاستفدنا من العرف معرفة مقصود المتكلّم من كلامه، وقس عليه.

٢ .معرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم، فالحكم في نفسه ثابت من الشّارع الحكم، والعرف لا يغيّر الحكم، لكن الحكم مبنيّ على علّة، وهذه العلّة تحتاج إلى محلّ في تطبيقها، فالعرف يساعدنا على تطبيق ذلك، مثاله: أنَّ الحكم عدم قبول إلا شهادة العدل، كما شهد القرآن: {مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ الشُّهَدَاء} البقرة: ٢٨٢.

---

(١) في نهاية المطلب للجويني ١١: ٤١٦.

والعرف يُساعدنا في معرفةِ العدل، ففي زمن أبي حنيفة ﵁ لم يَحتج للتّزكية في العدالة؛ لأنَّ النّاس عدول، وفي زمن الصَّاحبين تغيّرت أحوال النّاس، فنحتاج لتحقُّق علّة الحكم من العدالة بالتَّزكية، فمَن لم يكن عدلاً لا تُقبل شهادته، هذا هو الحكم، ولكن كيف نتعرَّف على العدالة، حيث أمكن ذلك بالعرف.

وبالتالي لا يخرج العرف عن هذين المعنيين البتّة، فلا يكون مغيّراً للحكم الشرعيّ أبداً، ولا تستنبط به الأحكام أيضاً، وإنَّما هو معرّف للحكم ببيان مقصود المتكلّم من كلامه، ومعرفة صلاحيّة المحلّ لعلّة الحكم.

وتَبيُّن أنَّ المحلّ صالح للحكم أمر مهم جداً؛ إذ نحتاج قبل تطبيق كلِّ حكم أن نتعرّف على علّته أوّلاً ثمّ ننظر هل المحلّ مناسب لها أم لا؟ فإن لم يكن مناسباً لها فإنَّ الحكم لا يطبق هنا.

الخامسة: لا يدرس الفقه إلا بفهم معانيه وأصول بنائه وقواعده، حتى نبني مسائل عصرنا عليها، ولا يجوز الإفتاء بظاهر الكتب بدون التفات للمعاني فيها:

كان المفتي في الصّدر الأول مجتهداً مطلقاً يستخرج الأحكام من الكتاب والسّنة، وبعد مرور السّنين صَعُبَ الوصول إلى هذه المرتبة، وكان قد استُخرج من الفقه الشيء الكثير الذي يغني عنها، فانتقل الاجتهاد إلى مرحلة جديدة وهي الاجتهاد في المذهب: بحفظ نصوصه، ومعرفة ضوابطه، والاطلاع على أُصوله، والتمكّن من قواعدِ رسم المفتي، حتى يقدر على

التّرجيح والتّطبيق للفقه في الواقع الذي يعيشه؛ لأنَّ ما في كتب الفقه هي مسائل تشتمل على قواعد جُعِلت المسألةُ مثالاً عليها.

فلا بُدّ عند القراءة من البحث عن ما وراء المسألة من قاعدة بُنيت عليها، وفهم أنَّ المذكور هو مثال لا غير عادةً، فالتمسّكُ في المثال بحرفيته والغفلة عن القاعدة لهو الجمود بعينه في الفقه، بحيث يصبح علماً نظرياً لا يصلح تطبيقه في الواقع، فما قاله الإمام في زمانه بُنِي على هذه القواعد، وكان واقع الإمام مثالاً عليها إجمالاً، فتطبيق أمثلة زمان الإمام على واقعنا غيرُ ممكن، كمَن يريد أن يطبق كثيراً من أحاديث النبي ﷺ على واقعنا إن كانت ممّا بُنيت على عرف وزمان ولا يَلتفت إلى العلّة الموجودة فيها.

والغفلة عن هذا الأمر من الأسباب التي جَعَلَت الفقه في هذا الزمان أقرب إلى النّظرية من التّطبيق، بسبب التّمسّك بالأمثلة دون روحها والقاعدةِ المبنيّة عليها.

قال ابنُ عابدين[1]: «إنَّ المتقدِّمينَ شَرَطوا في المفتي الاجتهاد، وهذا مفقودٌ في زماننا، فلا أقلّ من أن يشترطَ فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيراً ما يسقطونها، ولا يصرِّحون بها اعتماداً على فهم المتفقه.

وكذا لا بُدّ له من معرفةِ عُرْف زمانِهِ وأحوالِ أهلِه، والتَّخرُّج في ذلك على أُستاذٍ ماهر.

---

(١) في شرح العقود ص٤٨٥ـ ٤٨٧.

ولذا قال في آخر «منية المفتي»: «لو أنَّ الرَّجلَ حفظ جميع كتب أصحابنا لا بُدّ أن يَتتلْمَذَ للفتوىٰ حتىٰ يهتدي إليه؛ لأنَّ كثيراً من المسائل يُجاب عنه علىٰ عادات أهل الزّمان فيما لا يُخالف الشّريعة»».

وكتبتُ في «رد المحتار» في باب القسامة: «فيما لو ادّعىٰ الوليُّ علىٰ رجل من غير أهل المحلّة وشَهِد اثنان منهم عليه لم تقبل عنده، وقالا: تُقْبَل... الخ، نقل السيدُ الحمويّ عن العلامةِ المقدسيّ أنَّه قال: توقفت عن الفتوىٰ بقول الإمام ومنعتُ من إشاعتِه؛ لما يترتَّب عليه من الضَّررِ العامّ، فإنَّ مَن عرفه من المتمردين يتجاسر علىٰ قتلِ النَّفس في المحلات الخالية من غير أهلها مُعتمداً علىٰ عدم قَبول شهادتهم عليه، حتىٰ قلت: ينبغي الفتوىٰ علىٰ قولهما لا سيما والأحكام تختلف باختلافِ الأيّام»، انتهىٰ[1].

السّادسة: تمام الفقاهة بالتَّلمذة على أستاذ ماهر يُمكنه من فهم الفقه وضبطه والقُدرة على تطبيقه، وبدونه سيكون شذوذٌ وتقوُّلٌ على دين الله ﷻ:

وعبارات ابن عابدين السَّابقة صريحةٌ في ضرورة التَّلمذة علىٰ أستاذٍ ماهرٍ؛ لأنّ به تكون الملكة الفقهية والفهم الصَّحيح والقدرة علىٰ التَّطبيق له.

وإنَّ الابتعاد عن أهل العلم والفضل بالاكتفاء بالكتب، كان له الدّور الأكبر في الفوضى والاضطراب الفقهي والفكري الذي نعيشه في

(١) من رد المحتار ٦: ٦٣٦.

عصرنا، قال الكوثري[1]: «طال تفكيري في هذا التجرؤ على مُخالفةِ الجماعة، مع تخبط ملموس في المسائل ممَّن يدعون الانتماء إلى الفقه، فعلمت أنَّ علّة العلل، أنَّ أمثالَ هؤلاء المتفقهين كانوا يحاولون تكوين أنفسهم بأنفسهم، يحضرون في أي درس شاءوا ويهجرون أي كتاب أرادوا ـ قبل النظام في الأزهر ـ وأنَّهم ينخرم عليهم المقرر في العلوم ـ بعد النظام ـ فيحصل بقدر هذا وذاك خرم في تفكيرهم وتعقلهم.

فلا عجب إذا حدثت في تفكير هؤلاء فوضى واضطراب واختلال عند أول صدمة تصدمهم من مطالعة كتب يصدرها النّاشرون؛ لدعاية خاصّة غير مكشوفة بادئ بدئ، فيكون هؤلاء أول ضحية لتلك الدّعايات الصّادرة لتفريق كلمة المسلمين باسم العلم، حيث لا يوجد عندهم وازع يمنعهم من التّورط فيما ليس لهم به علم، ولا عدّة تحميهم من مسايرة الجهل.

بل يعدون أنفسهم علماء بمجرد أن حذقوا لغة أُمهاتهم بدون أن يتم تكوينهم العلمي تحت حراسة نظام دقيق في التفقيه، مع أنَّ الواجب على مَن يَعُدُّ نفسَه من صنفِ العلماء أن يربأ بنفسه أن يظهر بمظهر الهمج الرعاع أتباع كلّ ناعق، كما يقول علي رضي الله عنه، فعار على مَن يدعي العلم أن يكون بهذه الحالة المنكرة».

---

(١) في الإشفاق ص٧٥ـ٧٦.

السّابعة: الاجتهاد على مراتب عديدة، فمَن بدأ بالتَّفقه كان عنده نوع اجتهاد، وكلما زادت معارفه وعلومه زاد اجتهاده، حتى تشتهر أقواله وتتناقل في الكتب جيلاً بعد جيل:

إنّ الاجتهادَ على مراتب عديدة تتفاوت فيها درجةُ الفقهاء بقدر ما يُحصِّلون من علم وما يَرزقهم الله من ذكاءٍ وفهم، فحريّ بنا أن نتمسّك به ونلاحظ تقسيمات الطَّبقات التي ذُكِرَت؛ لأنَّها موافقةٌ للجانب التَّطبيقيّ العمليّ للفقه الموجود في هذا النَّصّ وغيره، فهي أَولى بالقَبول مما عداها.

قال ابنُ الهمام[1]: «ولو أَكل لحماً بين أَسنانه لم يفطر، وإن كان كثيراً يُفطر. وقال زُفر: يُفطر في الوجهين، انتهى ما نصُّه. والتَّحقيقُ أنَّ المفتي في الوقائع لا بُدّ له من ضرب اجتهادٍ ومعرفةٍ بأحوال الناس، وقد عُرِف أنَّ الكفارة تفتقر إلى كمال الجناية، فينظر إلى صاحب الواقعة إن كان ممّن يعاف طبعه ذلك، أُخذ بقول أبي يوسف، وإن كان ممّن لا أَثر لذلك عنده، أُخذ بقول زفر، انتهى.

الثّامنة: لا بُدّ في الإفتاء من معرفة أحوال النَّاس والاطلاع على مجال إفتائه:

فلا يُفتي في الشَّركات مَن لا يفهمها، ولا يُفتي بمعاملات البنوك مَن لم يطلع عليها، ولا يُفتي بسؤال فيما سوى العبادات في غير بلده ومجتمعه ما لم يكن له معرفةٌ تامّة به؛ لأنّ الفتوى تحتاج إلى فهم الحادثة جيداً.

---

(١) في فتح القدير ٢: ٣٣٤.

قال ابن عابدين(١): «فهذا كلُّه صريحٌ فيما قلنا من العملِ بالعرف ما لم يُخالف الشّريعة: كالمَكْس والرِّبا ونحو ذلك، فلا بُدّ للمفتي والقاضي بل والمجتهد من معرفةِ أَحوال النّاس، وقد قالوا: وَمَن جَهِلَ بأهل زمانه فهو جاهل.

وقَدَّمنا أَنَّهم قالوا: يُفتى بقول أبي يوسف فيما يَتَعلَّقُ بالقضاء؛ لكونِهِ جَرَّبَ الوقائع وعَرَفَ أَحوال النّاس».

وذكر ابنُ نُجيم(٢) عن «مناقب الإمام محمّد» للكردريّ: «كان مُحمّد يذهب إلى الصبّاغين ويَسأل عن معاملتِهم وما يديرونها فيما بينهم».

قال البابرتيُّ(٣): «وقالوا: إذا زَرَعَ صاحبُ الأرض أَرْضَه ما هو أَدْنَى مع قدرتِهِ على الأَعلى وَجَبَ عليه خراج الأعلى، قالوا: وهذا يُعْلَمُ ولا يُفتى به؛ كيلا يَتَجَرّأَ الظلمةُ على أخذ أموال الناس.

وَرُدَّ بأَنَّه كيف يجوز الكتمان ولو أَخذوا كان في موضعِهِ؛ لكونه واجباً.

وأُجيب: بأَنّا لو أَفتينا بذلك لادّعى كلُّ ظالمٍ في أَرضٍ ليس شأنها ذلك أنَّها قبل هذا كانت تُزْرَعُ الزَّعفرانُ مثلاً فيأخذ خراج ذلك، وهو ظلمٌ وعدوان».

---

(١) في شرح العقود ص٤٩١.

(٢) في البحر ٦: ٢٨٨.

(٣) في العناية ٦: ٤٠.

قال ابن الهمام[1]: «قالوا: لا يُفْتَىٰ بهذا؛ لما فيه من تَسَلُّطِ الظلمةِ علىٰ أموال المسلمين؛ إذ يَدَّعي كلُّ ظالمٍ أنَّ الأَرض تصلح لزراعة الزَّعفران ونحوه، وعلاجُه صعبٌ».

قال ابنُ عابدين[2]: «فقد ظَهَرَ لك أنَّ جمودَ المفتي أو القاضي علىٰ ظاهرِ المنقول مع تركِ العرفِ والقرائنِ الواضحةِ والجهلِ بأحوال النّاس، يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين».

وهذا كلام في غاية الدقة والروعة؛ لأنَّ هذا الجمود علىٰ النصوص الفقهية بدون فهم عللها ومراعاة الواقع أقصت الفقه عن حياة المسلمين في كثيرٍ من مناحي الحياة.

قال ابنُ عابدين[3]: «وفي «القُنية»: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما علىٰ ظاهر المذهب ويتركا العرف، انتهىٰ، ونقله منها في «خزانة الروايات».

وهذا صريحٌ فيما قلنا من أنَّ المفتي لا يُفتي بخلاف عُرْفِ أهلِ زَمانه، ويقرب منه ما نقله في «الأشباه» عن «البزّازيّة»: «من أنَّ المفتي يُفتي بما يقع عنده من المصلحة»[4]».

---

(١) في فتح القدير ٦: ٤٠.

(٢) في شرح ا٠لعقود ص٤٩٣.

(٣) في شرح العقود ص٤٨٧ـ ٤٨٨.

(٤) انتهىٰ من الأشباه ١: ١٨٨.

وهذا فيما يتعلَّق بغير أبواب العبادات؛ لأنّ تأثير العرف فيها يكاد أن يكون معدوماً، بخلاف سائر الأبواب الأخرىٰ فإنّ جزءاً من تطبيق علّة المسألة مبنيّ علىٰ فهم الواقع وحقيقته، فما لم يتسن لنا معرفته ومراعاته، لن يكون التَّطبيق للفتوىٰ والقضاء صحيحاً؛ لأنّ ظاهر الرّواية بني علىٰ العُرف في زمن المجتهد المطلق أبي حنيفة وأصحابه، فكان ملاحظاً للواقع، وتطبيق المسألة في زماننا يحتاج إلىٰ ذلك، حتىٰ نكون عاملين بالمذهب وبقول أبي حنيفة حقيقة، فنتصوّر لو كان المجتهدُ المطلقُ في زماننا بماذا كان سيفتي ويقضي، فنفتي ونقضي بذلك.

التّاسعة: لا يخلو الزَّمان عن مجتهدين في المذهب يقدرون على التَّخريج والتَّرجيح والتَّمييز والتَّطبيق؛ لأنّ هذا من حفظ الله ﷻ لدينه بأن يبقى معمولاً به، ولا يكون مطبقاً إلا بهؤلاء:

لا يُمكن أن يخلو الزّمان من مجتهد في المذهب يتمكّن من فهمه والتّخريج عليه والتّرجيح بين أقواله والتّمييز بين صحيحه وضعيفه، وبدونه فلا شكّ بموت الفقه وموت الإسلام؛ لأنَّ الفقه هو الجانب العملي التطبيقي فيه، فحياته علىٰ مدار القرون في دول متعاقبة تُطبقُه في أنظمتها المختلفة؛ لدليل واضح كالشَّمس في رابعة النهار بوجود المجتهدين في كلِّ زمان ومكان، فلا يلتفت للعبارة الموهمة خلاف ذلك ـ وهي دعوىٰ انقضاء الاجتهاد في المذهب ـ؛ لأنَّ لها محاملَ عديدةً يُمكن أن تُفهم بها، كأن تُحمل علىٰ المجتهدِ المطلق الذي انقضىٰ زمانُه وانتقل الاجتهادُ بعده إلىٰ طور جديد.

قال ابنُ قُطْلُوبُغا[1]: «فإن قلت: قد يحكون أقوالاً من غير ترجيح، وقد يختلفون في التَّصحيح.

قلت: يُعملُ بمثل ما عَمِلوا من اعتبارِ تغيُّرِ العرفِ وأحوالِ النّاس، وما هو الأَرفقُ بالنَّاس، وما ظهر عليه التَّعامل، وما قَوِي وجهُه، ولا يخلو الوجودُ من تمييزِ هذا حقيقةً لا ظَنّاً بنفسه، ويرجع مَن لم يميز إلى مَن يُميز لبراءة ذمته»، انتهى.

قال ابن عابدين[2]: عن بن قطلوبغا وغيره: «أنَّه يحمل كلام كلّ عاقد وحالف وواقف على عرفه وعادته، سواء وافق كلام العرب أم لا....

ونقل في شرح المنار عن التّحقيق: أنَّ المعتبر في أحكام الشَّرع العرف، حتى يقام كلّ واحدٍ منهما مقام الآخر، اهـ، ومثله في التلويح.

وقول «المحيط» هنا: والحلف بالعربية: أن يقول في الإثبات: والله لأفعلن... إلخ، بيان للحكم على قواعد العربية وعرف العرب وعادتهم الخالية عن اللحن، وكلام الناس اليوم خارج عن قواعد العربية سوى النّادر، فهو لغةٌ اصطلاحيّةٌ لهم كباقي اللغات الأعجمية، فلا يُعاملون بغير لغتِهم وقصدِهم إلا مَن التزم منهم الإعراب أو قصد المعنى اللغوي، فينبغي أن يُبيّن.

---

(١) في التصحيح والترجيح ١: ٥ بتصرف يسير.

(٢) في رد المحتار ٣: ٧٢٣.

وعلى هذا قال شيخ مشايخنا السَّائحاني: إنَّ أيمانا الآن لا تتوقف على تأكيد، فقد وضعناها وضعاً جديداً واصطلحنا عليها وتعارفناها، فيجب معاملتنا على قدر عقولنا ونيّاتنا كما أوقع المتأخرون الطلاق بـ(عليّ الطلاق)، ومَن لم يدر بعرف أهل زمانه فهو جاهل».

العاشرة: مدار الأحكام فيما عدا العبادات على العرف؛ لأنّه مظهرٌ ومعرفٌ ومرشدٌ لعلل الأحكام الشَّرعية التي مدارها على الواقع.

قال السَّرَخسيُّ[1] والعَينيُّ[2]: «إن الثَّابتَ بالعرف ثابتٌ بدليل شرعيّ».

إنّ الشَّريعة اعتبرت العرف في غير العبادات مراعاة الواقع؛ لأنّها بنت الأحكام على علل، فلا بد من مراعاة وجود هذه العلل قبل إعطاء الحكم الشرعي، وهذه العلة مرتبطة بالواقع من حيث وجودها وعدمها، فإن وجدت وجد الحكم، وإن عدمت عدم الحكم.

فكان معنى قوله: الثّابت بالعرف، هو اعتبار الشّارع لمراعاة الواقع، فيكون هذا الواقع مرشداً لوجود علة الحكم وعدمها، فيكون الثابت بالعرف ثابتاً بدليل شرعي من حيث اعتبار الشارع للواقع، ومن حيث إن العرف يدلُّ على وجود العلة، لا من حيث أنه العرف مشرع ابتداءً؛ لأن العرف مظهر ومرشد لا غير.

---

(١) في المبسوط١٣: ١٤.

(٢) في البناية٨: ١٨٣.

الحادي عشر: الفروع تخرج على القواعد، والقواعد تستنبط من القرآن والسّنة، والقواعد تتكون من علل وأحكام، فلا يكون الحكم إن لم توجد العلّة، ووجود العلل وانعدامها يرجع لفهم الواقع، وبالتَّالي لا تنفك الأحكام عن عللها المرتبطة بالعرف.

يمرُّ الفقه بمرحلتين في الاجتهاد، وهما:

الأولىٰ: الاستنباط، وهي تطبيق قواعد الأصول للمجتهد المطلق علىٰ نصوص القرآن والسنة؛ لاستخراج القواعد الفقهية الجزئية، وهي تمثل أصول البناء للمسائل الفقهية، فهي خلاصة وزبدة ما في القرآن والسنة في موضوع ما، بحيث تكون وفقت بين الأدلة المتعددة الواردة، وأظهرت الأصل الذي بنيت عليه أحكامها، فلا يبنىٰ حكم علىٰ آية منفردة أو حديث منفرد إلا بالنظر في جميع الأدلة الواردة في الباب حتىٰ لا يكون ترك لأدلة الشّرع.

والثّانية: التّخريج، وهي استخراج الفروع من القاعدة التي بنيت في مرحلة الاستبناط، فكل ما يأتي من مسائل متوافقة مع ذلك الأصل بتوفر العلة فيها، فإنها تأخذ نفس الحكم لها.

وهذه القواعد التي تستمد منها الفروع هي عبارة عن علل وأحكام، بحيث إن توفرت العلة في قاعدة هذا الفرع المستجد أخذ حكم هذه القاعدة، والعلّة يراعىٰ في وجودها الواقع، فلا يُمكن النّظر إليها بدون الالتفات

للعرف؛ لأنّه هو المخبر عن وجود العلة في الفرع الجديد، فالأحكام عندنا معلّلة لا تعبديّة، فلا بُدّ من مراعاة الواقع في عامّة الأحكام.

الثّانية عشر: النُّصوص معلَّلة وغيرُ معلَّلة في نظر المجتهد، فالمعلَّلة منها يُراعى فيه العرف الدال على العلَّة، وغير المعللة لا يُلتفت فيه للعرف؛ لأنّ النّصّ مقصود بذاته، وهو حاكم على العرف في نظر المجتهد القائل بذلك:

قال المرغينانيّ[1]: «وكلُّ شيءٍ نصَّ رسول الله ﷺ على تحريم التَّفاضل فيه كيلاً فهو مكيلٌ أبداً، وإن ترك النَّاس الكيلَ فيه مثل الحنطة والشعير والتّمر والملح، وكلُّ ما نصّ على تحريم التَّفاضل فيه وزناً، فهو موزون أبداً، وإن ترك الناس الوزن فيه مثل الذهب والفضة؛ لأنّ النصَّ أقوى من العرف، والأقوى لا يترك بالأدنى، وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات النّاس؛ لأنّها دلالة.

وعن أبي يوسف: أنّه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه أيضاً؛ لأنّ النصّ على ذلك لمكان العادة، فكانت هي المنظور إليها، وقد تبدلت، فعلى هذا لو باع الحنطة بجنسها متساويا وزناً، أو الذهب بجنسه متماثلاً كيلاً لا يجوز عندهما» أي أبي حنيفة ومحمد.

---

(١) في الهداية٧: ١٤ـ ١٥.

وتوضيح ذلك: أنّ النّصوص في نظر المجتهد على نوعين: معللة وغير معللة: أي مقصودة بذاتها، وتحديد راجع لنظر المجتهد، ففي نص الأصناف السّتة الرّبوية اختلفت الأنظار عند أصحابنا، فأبو حنيفة ومحمد جعلا النصّ في هذه الأصناف الستة مقصوداً بذاته وغير معلل وفي غيرها من الأصناف معلل، وأما أبو يوسف فجعل النصّ معللاً في الأصناف الستة وغيرها.

فيكون معنى قول صاحب «الهداية»: «لأنّ النصَّ أقوى من العرف»، خاص بهذه المسألة وأمثالها من المسائل التي بنيت على نصّ غير معلل، وبالتالي لا يلتفت فيها إلى العرف، والنصّ هو الحاكم فيها، وهو أقوى من العرف؛ لأنها لم تبن على العرف حتى يلتفت فيها.

وهذا كله راجع لنظر المجتهد، بخلاف غيره من المجتهدين الذين نظروا في نفس المسألة ورأوا أنّها معللة فإنّهم يراعون العرف فيها، ويجعلونه مفسّراً وموضحاً للعلة الموجودة في النّصّ، كما ذكر صاحب «الهداية» في تعليل قول أبي يوسف: «أنّه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه أيضاً؛ لأنّ النصّ على ذلك لمكان العادة، فكانت هي المنظور إليها، وقد تبدلت»، فجعل نظر أبي يوسف إلى النّص معللاً، وقد تبدلت العلة كما أخبرنا العرف.

الثّالثة عشر: اضطربت العبارات في العرف العام والخاص، والأصل أنّ العرفَ يُرجع إليه بين أهله عامّاً أو خاصّاً، فالعرفُ العام يحتكم إليه في جميع البلاد المنتشر فيها، والعرف الخاصّ يُحتكم في مكان وجوده:

إنّ التَّفريق بين العرف الخاص بأنّ العام حجة والخاصّ ليس بحجة محلُّ نظر عموماً، فمن أين اكتسب العرف العام قوّة لم يكتسبها العرف الخاصّ، ومعلوم أنّ العرف غير معتبر في التَّشريع ابتداءً، وإنّما يُستفاد منه في تفسير التَّشريع، ومعرفة المحلّ لعلّة الشَّارع الحكيم.

وهذا لا يفترق به العرف العام عن العرف الخاصّ، فكلُّ واحدٍ منها صالحٌ للقيام بهذه الوظيفة، إلا أنّ العرف العام سيكون تأثيره في بيئةٍ أكثر لشموله إياها، والعرفُ الخاصُّ يتعلَّقُ ببيئة أقلّ لاقتصاره عليها، ولا يعتبر في غيرها، إلا أن يقال: المقصود بالعرف الخاص أفراد محصورون، فتعارفهم أمثالهم لا يلتفت إليه، ولا يُعدّ عرفاً صالحاً لتفسير محل علل الأحكام.

قال ابنُ نجيم(١): «فالحاصلُ أنّ المذهبَ عدمُ اعتبار العرف الخاصّ، ولكن أَفْتَىٰ كثيرٌ من المشايخ باعتباره».

والأولىٰ ما أَفتىٰ به كثيرٌ من المشايخ من اعتبار العرف الخاصّ، وهذا يدلُّ علىٰ اعتباره عندهم كالعرف العام، وينبغي أن لا يختلف المذهب عما قاله المشايخ؛ لأنهم يعملون بما فهموه من المذهب، فكان المذهبُ اعتبار العرف الخاصّ، ولا يوجد في المذهب ما يدلُّ علىٰ غير ذلك قطعاً، وإنّما يحمل ما وَرَدَ من النُّصوص علىٰ عرف أفراد قليلين لا غير، ومثل هذا التعارف لا يصلح لبناء الأحكام عليه.

---

(١) في الأشباه١: ٨٩.

ولما كانت الأبوابُ مبنيةً على قواعد حتى تنتظم الأحكام وتفرَّع عليها، وعبروا عن هذه القواعد بالقياس، وكانت هذه القواعد سبيلاً لتطبيق الإسلام وعيشه، فإن تسببت هذه القواعد في عكس ما وُضعت له، بحيث عَسُر علينا تطبيق الأحكام، فإننا نستحسن ونتركها ونعمل بالعرف المتوافق مع قدرة النَّاس على تطبيق الإسلام، فكان التعامل حجّة يترك به القياس.

وإن كانت هذه القاعدة مبنية على أثر ظاهر، فإنّه يكون لهذا الأثر علّة بُني عليها حكمه، والعرفُ يكون لتفسير محلّ العلّة، فتبيّن بهذا العرف الحادث عدم توفر علّة الأثر، فلن نطبق عليه حكم الأثر، فكان هذا العرف مخصصاً للأثر.

فمثلاً: «نهى النبي ﷺ عن قفيزِ الطَّحان»[1] معناه أن يستأجر ثوراً؛ ليطحن له حنطة بقفيز من دقيقه، فصار هذا أصلاً يعرف به فساد جنسه.

والمعنى فيه: أنَّ المستأجر عاجز عن تسليم الأجر؛ لأنَّه بعضُ ما يخرج من عمل الأجير والقدرة على التسليم شرط لصحّة العقد وهو لا يقدر بنفسه وإنَّما يقدر بغيره فلا يُعَدُّ قادراً ففسد، فإذا نسج أو حمل فله أَجرُ مثله لا يجاوز به المسمّى.

---

(١) نهى ﷺ عن «قفيز الطحان»، وهو من حديث ابن عمر وابن عبّاس وأبي سعيد الخدري ﷺ في سنن البيهقي٥: ٣٣٩، وسنن الدراقطني ٣: ٤٧، وقال ابن حجر في الدراية ٢: ١٩٠: في إسناده ضعف، وقال البيهقي: له طرقٌ يقوي بعضُها بعضاً.

ولما كان حديث «قفيز الطحان» موافقاً للقياس في فساد الإجارة إن كانت الأجرة مجهولة، كان الاحتجاجُ به؛ لأنه تقوى بهذا القياس، لا سيما أنّ حديث النَّهي عن المزارعة للأرض ببعض الخارج يشهد له في معناه في كون هذه الأجرة مجهولة، فعن زيد بن ثابت ﷺ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة. قلت: وما المخابرة؟ قال: أن تأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع»(١)، فكان ذكرنا لحديث قفيز الطَّحان في هذا الباب كناية عن أدلة عديدة يُحتج بها في عدم جواز أن تكون الأجرة مجهولة.

والنّهي ورد صريحاً في قفيز الطَّحان؛ لوجود العلّة بالجهالة في أجرة الطَّحان، فكان العقد فاسداً، ولم يشمل النّص حياكة الثِّياب وإن كانت نظيرة لقفيز الطَّحان؛ لأنّ العلَّة لم تنتظمها، فلم تكن الجهالة موجودةً في أجرة حياكة الثِّياب؛ لأنّها كانت منتشرةً، وجرى فيها التعامل، فزالت الجهالة منها، فجازت الإجارة فيها بلا فساد، ولم يكن هذا تركاً للنصّ، وإنّما تخصيصاً له؛ لعدم وجود العلّة، ولو شاع قفيز الطحان وجرى عليه التعامل لجازت الإجارة فيه على جزء منه؛ للتعامل؛ لانتفاء العلّة المانعة من الجواز، وهي الجهالة.

قال البرهانيّ: في مسألة ما لو دفع إلى حائك غزلاً لينسجه بالثُّلُث: «ومشايخ بَلْخ: كنصيرِ بن يحيى ومُحمّدِ بن سلمة وغيرِهما، كانوا يُجيزون هذه

---

(١) في سنن أبي داود٢: ٢٨٣، ومسند أحمد٥: ١٨٧، وقال الأرنؤوط: صحيح.

الإجارة في الثِّيابِ؛ لتعامل أهل بلدهم في الثياب، والتعامل حجّة يترك به القياس، ويخصُّ به الأثر.

وتجويز هذه الإجارة في الثياب للتَّعامل بمعنى تخصيصِ النَّصّ الذي وَرَدَ في قفيزِ الطَّحان؛ لأنَّ النَّصّ ورد في قفيز الطحان لا في الحائك، إلاّ أَنَّ الحائكَ نظيرُه، فيكون وارداً فيه دلالةً، فمتى تركنا العملَ بدلالةِ هذا النصِّ في الحائك، وعملنا بالنصِّ في قفيز الطحان كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً، وتخصيص النَّصّ بالتَّعامل جائز.

ألا ترى أَنَّا جَوَّزنا الاستصناع للتعامل، والاستصناعُ بيعُ ما ليس عنده، وأَنَّه منهيٌّ عنه، وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منّا للنصّ الذي وَرَدَ في النهي عن «بيع ما ليس عند الإنسان»[1]، لا تركاً للنص أصلاً؛ لأنَّا عملنا بالنصِّ في غير الاستصناع.

---

(١) فعن حكيم بن حزام ﷺ قال: (قلت: يا رسول الله، يأتيني الرجل يسألني البيع ليس عندي أبيعه منه، ثم أتكلفه له من السوق، قال: لا تبع ما ليس عندك) في سنن أبي داود ٣: ٢٨٣، والمجتبى ٧: ٢٨٩، وسنن البيهقي الكبير ٥: ٣١٧، وعن عبد الله بن عمرو ﷺ: (قال ﷺ: لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك) في سنن الترمذي٣: ٥٣٥، وقال: حسن صحيح، وصحيح ابن حبان١٠: ١٦١، والمستدرك٢: ٢١، وسنن أبي داود ٣: ٢٨٣، وسنن النسائي الكبرى ٤: ٣٩.

قالوا: وهذا بخلاف ما لو تعامل أَهل بلدة قفيز الطحان، فإنَّه لا يجوز، ولا تكون معاملتهم معتبرة؛ لأنَّا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركاً للنصّ أصلاً، وبالتعامل لا يجوز ترك النصّ أَصلاً، وإنَّما يجوز تخصيصه.

ولكنَّ مشايخنا لم يجوزوا هذا التخصيص؛ لأنَّ ذلك تعامل أَهل بلدة واحدة، وتعاملُ أَهل بلدةٍ واحدةٍ لا يخصُّ الأثر؛ لأنَّ تعامَل أهل بلدة إن اقتضىٰ أن يجوِّزَ التخصيص فترك التعامل من أهل بلدة أُخرىٰ يمنعُ التّخصيص فلا يثبت التخصيصُ بالشَّكِّ، بخلافِ التَّعامل في الاستصناع، فإنَّه وُجِد في البلاد كلِّها»[1].

وينبغي أن تكون معاملتهم معتبرة في قفيز الطحان إن تعارفها الناس وجرىٰ التّعامل عليها؛ لأنّ علّة النّهي لم تعد موجودة، وهي الجهالة، فحديث الطّحان معلل بجهالة الثّمن، فمتىٰ زالت العلة جاز العمل به، ولو في قفيز الطّحان.

وهذا لا يُعَدُّ تركاً للنصّ إن حصل به التَّعامل، وإنّما هو تخصيصٌ له؛ لأنّ العلّة لم تبق موجودةً، وإلا ما الفرق بينه وبين حياكة الثِّياب، بحيث جوَّزنا هناك، ولم نجوِّز هنا، وكأننا أوقفنا عقولنا، وأصبحنا نتعامل مع نصوص غير معقولة، فكان تعاملنا في المعاملات كما هو الحال في العبادات من حيث فرضية عدد الركعات، ومثل هذا حجر علىٰ المعاملات، وإغلاق لبابها فلا يُقبل.

---

(١) ينظر: شرح العقود ص٤٩٣ـ ٤٩٥.

وعدم تجويز المشايخ لهذا التخصيص إن كان في بلدة معينة لغيرها من البلاد؛ لأنّ عرف بلدة أخرىٰ لا يشملهم، فلم يجز في حياكة الثّياب في بلدهم بجزء من النّاتج، وبقي الأمر عندهم علىٰ القياس، بتقدير أُجرة معينة؛ لوجود الجهالة المفضية للنزاع فيما يتعلّق بأن تكون الأجرة بعض العمل.

ولو حصل عندهم عرف بذلك وجرىٰ عليه التعامل ينبغي أن يجوز، كما جاز في البلدة الأخرىٰ، وهذا هو حال العرف الخاصّ، فإنّه يقتصر علىٰ مَن وُجد عندهم، بخلاف العرف العام مثل الاستصناع، فإنّه يشمل عامّة البلاد.

ومن التَّحقيق السَّابق يظهر عدم تحقيق ابن عابدين لمسألة العرف العام والخاص حيث قال(١): «اعلم أنَّ العرفَ قسمان: عام، وخاصّ. فالعامُّ يثبتُ به الحكمُ العام، ويصلح مُخصصاً للقياس والأثر، بخلاف الخاص، فإنَّه يثبت به الحكم الخاصّ ما لم يُخالف القياس أو الأثر، فإنَّه لا يصلح مُخصصاً».

وقال(٢): «والحاصلُ أنَّ العرفَ العامَّ لا يُعْتَبَرُ إذا لَزِمَ منه تَرْكُ المنصوص عليه، وإنَّما يُعْتَبَرُ إذا لزم منه تخصيصُ النَّصّ، والعرفُ الخاصُّ لا يعتبر في الموضعين، وإنَّما يعتبرُ في حَقِّ أهلِهِ فقط إذا لم يلزم منه ترك النصّ ولا تخصيصه وإن خالف ظاهر الرّواية».

---

(١) في شرح العقود ص٤٩٣.

(٢) في شرح العقود ص٤٩٦.

الرّابعة عشر: كلّ ما يرجع للألفاظ من أيمان وطلاق ووصية وعقود وغيرها يُحكم فيه عرف أهله:

بسبب أنّ الألفاظَ وسائلٌ للوصول إلىٰ معاني معيَّنة، وكلُّ أُناس يتكلمون بهذه الألفاظ ويقصدون ما تعارفوه من معنىٰ لها، فيكون العرف هو المبين لمقصودهم، فيحتكم إليه.

قال ابن عابدين: «الألفاظِ المتعارفةِ في الأيمان والعادة الجارية في العقود من بيع وإجارة ونحوها، فتجري تلك الألفاظ والعقود في كلِّ بلدةٍ علىٰ عادةِ أهلِها.

ويُرادُ منها ذلك المعتاد بينهم، ويُعاملون دون غيرهم بما يقتضيه ذلك من صحّةٍ وفسادٍ وتحريمٍ وتحليلٍ وغيرِ ذلك وإن صَرَّح الفقهاءُ بأنَّ مقتضاه خلاف ما اقتضاه العرف؛ لأَنَّ الْمُتكلِّمَ إنّما يَتَكَلَّمُ علىٰ عرفِهِ وعادتِهِ ويقصد ذلك بكلامه دون ما أراده الفقهاء.

وإنَّما يُعامل كلُّ أَحدٍ بما أَراده، والألفاظ العرفية حَقائقٌ اصطلاحيّة يصير بها المعنىٰ الأَصلي كالمجاز اللغوي».

وقال السّيد الشَّريف: «إنَّ اللفظ عند أهل العرف حقيقة في معناه العرفي مجاز في غيره»(١).

---

(١) ينظر: رفع الانتقاض ودفع الاعتراض ١: ٢٧٧.

وقال ابن قاضي سماونة(١): «مطلقُ الكلام فيما بين النّاس ينصرفُ إلى المتعارف».

وقال ابن قُطلوبُغا: «التَّحقيقُ أنَّ لفظَ الواقف والموصي والحالف والنَّاذر وكلّ عاقدٍ يُحْمَلُ على عادتِهِ في خطابِهِ ولغتِهِ التي يَتَكَلَّم بها، وافقت لغة العرب ولغة الشّارع أو لا»(٢).

ولا يجوز بالضّعيف العمل ولا به يجاب مَن جا يسأل
إلا لعامل له ضروره أو مَن له معرفةٌ مشهورة
لكنما القاضي به لا يقضي وإن قضى فحكمُه لا يمضي
لا سيما قضاتنا إذ قيدوا براجح المذهب حين قلدوا
وتمّ ما نظمته في سلك والحمد لله ختام مسك

الفوائد المتعلّقة بهذه الأبيات:

الأولى: لا يجوز العمل بالقول الضَّعيف في المذهب إلا لضرورة، والمرجع في تقديره إلى العلماء الضّابطين المتمكّنين:

إنَّ ما يوجد في كتب الفقه من أقوال وروايات ضعيفة صرّح أصحاب التّرجيح بضعفها أو علم ضعفها بعباراتهم ضمناً والتزاماً، فلا يجوز العمل عليها

(١) في جامع الفصولين ٢: ١٦١.
(٢) ينظر: شرح العقود ص٤٩٧.

والإفتاء بها، قال ابن قُطْلوبُغا: «إنَّ الحكمَ والفتيا بما هو مرجوحٌ خلافُ الإجماع»(١).

ولكن صرّح عدّةٌ من الفقهاء بأنَّه قد يجوز العمل أو الإفتاء بروايةٍ ضعيفةٍ أو قولٍ مرجوح؛ لضرورة اقتضت ذلك.

قال ابنُ عابدين(٢): «أمّا لو عمل بالضعيف في بعضِ الأوقات؛ لضرورة اقتضت ذلك، فلا يُمنع منه، بدليل أنَّهم أجازوا للمسافر والضيف الذي خاف الرِّيبةَ أن يأخذ بقولِ أبي يوسف بعدم وجوبِ الغُسل على المحتلمِ الذي أَمسك ذكرَه عندما أَحَسَّ بالاحتلام إلى أن فَتَرَت شهوتُه ثُمّ أَرسلَه مع أَنَّ قولَه هذا خلافُ الرّاجحِ في المذهب، لكن أَجازوا الأخذ به للضّرورة.

وينبغي أن يكون من هذا القبيل ما ذكره الإمامُ المرغينانيُّ صاحبُ «الهداية» في كتابه «مختارات النوازل» ـ وهو كتاب مشهور ينقل عنه شرّاح «الهداية» وغيرُهم ـ حيث قال في فصل النجاسة: «والدم إذا خرج من القروح قليلاً قليلاً غيرَ سائل فذاك ليس بمانع وإن كثر، وقيل: لو كان بحال لو تركه لسال يمنع»، انتهى(٣).

---

(١) ينظر: رد المحتار ٥: ٤٠٨، وغيره.

(٢) في شرح العقود ص٥٠٠ـ٥٠٢.

(٣) من مختارات النوازل ق ٨/ ب.

ثمّ أعاد المسألة في نواقض الوضوء فقال: «ولو خَرَجَ منه شيءٌ قليلٌ ومسحه بخرقةٍ حتى لو ترك يسيل لا ينقض، وقيل:... الخ»[1].

ولا يخفى أنَّ المشهورَ في عامّة كتب المذهب هو القول الثاني المعبَّر عنه بـ(قيل)، وأمّا ما اختاره من القولِ الأوّل فلم أر مَن سبقه إليه، ولا مَن تابعه عليه بعد المراجعة الكثيرة، فهو قول شاذٌّ، ولكنَّ صاحب «الهداية» إمامٌ جليلٌ من أعظم مشايخ المذهب.

فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند الضرورة، فإنَّ فيه توسعةً عظيمة لأهل الأعذار كما بيّنتُه في رسالتي المُسمّاة «الأحكام المخصصة بكي الحمصة»، وقد كنت ابتليت مدّة بكي الحمصة ولم أجد ما تصحّ به صلاتي على مذهبنا بلا مشقّة إلاّ على هذا القول؛ لأنَّ الخارج منه وإن كان قليلاً، لكنَّه لو تُرِك يسيل وهو نجس وناقض للطّهارة على القولِ المشهورِ، خلافاً لما قاله بعضُهم ـ كما قد بيّنتُه في الرسالة المذكورة ـ، ولا يصير به صاحب عذر؛ لأنَّه يُمّكِنُ دفع العذر بالغسل والربط بنحو جلدة مانعة للسّيلان عند كلّ صلاة ـ كما كنت أَفعله ـ، ولكنَّ فيه مشقّة وحرجاً عظيماً، فاضطررت إلى تقليد هذا القول، ثمّ لمّا عافاني الله تعالى منه أعدت صلاةَ تلك المُدّة، ولله تعالى الحمد.

---

(١) عبارة المرغيناني في كتابه مختارات النوازل ق ١٤/ ب: «ولو خرج منه شيء قليل ومسحه بخرقة حتى لم يسل، لا ينقض، وقيل: لو ترك لسال ينقض».

ذَكَرَ ابن نجيم[١] في الحيض في بحث ألوان الدماء أقوالاً ضعيفة، ثمّ قال: «وفي «المعراج» عن فخرِ الأئمة: لو أَفْتَىٰ مفتٍ بشيءٍ من هذه الأقوال في مواضع الضرورة؛ طلباً للتيسير كان حسناً».

وبه عُلِم أَنَّ المُضطرَّ له العملُ بذلك لنفسه كما قلنا، وأنَّ المُفتي له الإفتاء به للمضطر، فما مَرّ من أنَّه ليس له العمل بالضعيف ولا الإفتاء به، محمولٌ علىٰ غيرِ موضعِ الضَّرورة، كما علمته من مجموع ما قرَّرناه، والله تعالىٰ أعلم».

قال العثمانيُّ[٢]: «وحاصلُ كلامهم أنَّه لا يجوز الأخذ بأقواله الضعيفة بالتّشهي، ولكن إذا ابتلي الرجل بضرورة ملحّة وسع له أن يعمل لنفسه بقول ضعيف أو رواية مرجوحة».

ويقدر جواز العمل بالضَّعيف مَن كان فقيهاً مجتهداً، وهو أهلٌ للتّرجيح بين الأقوال في المذهب، فيرجح القول الضَّعيف؛ لما اتفق له من مصلحةٍ أو عرفٍ أو حاجةٍ أو تيسيرٍ أو ضرورةٍ.

الثَّانية: يجوز العمل بمذهبٍ آخر من المذاهب الأربعة إن حصلت ضرورة لذلك يُقدِّرها صاحب الملكة الفقهية:

يجوز العمل بقول المذهب المخالف إن حصلت حاجة وضرورة

---

(١) في البحر ١: ٢٠٢.

(٢) في أصول الإفتاء ص٤٢.

لذلك، وقد نصَّ علماء المذهب على ذلك في بعض المسائل[١]، فصرَّح جمعٌ من الحنفية كالقُهُستاني[٢] والحصكفيّ[٣] وابنُ عابدين وغيرهم: «بأنّه لو أفتى حنفيٌّ في هذه المسألة بقول مالك عند الضّرورة لا بأس به».

قال العثمانيّ[٤]: «وقد تعقدت في عصرنا المعاملات وكثرت فيها حاجات النّاس، ولاسيما بعد حدوث الصّناعات الكبيرة وشيوع التّجارة فيما بين البلدان والأقاليم، فينبغي للمفتي أن يسهل على النّاس في الأخذ بما هو أرفق فيما تعم به البلوى، سواء كان في غير مذهبه من المذاهب الأربعة، وقد أوصى بذلك شيخ مشايخنا العلامة رشيد أحمد الكنكوهي صاحبه الشيخ العلامة أشرف علي التهانوي وقد عمل بذلك التهانوي في كثير مِنَ المسائل في "إمداد الفتاوى"».

ولكن يجب لجواز الإفتاء بمذهب الغير بسبب الحاجة أو عموم البلوى أن تتحقق الشروط الآتية:

١. أن تكون الحاجة شديدة والبلوى عامة في نفس الأمر لا مجرد الوهم بذلك.

---

(١) ينظر: أصول الإفتاء ص٥٢.

(٢) في جامعِ الرّموز ٢: ٢١٧.

(٣) في الدرِّ المنتقى شرح الملتقى ١: ٧١٣-٧١٤.

(٤) في أصول الإفتاء ص٥٢-٥٣.

٢.أن يتأكد المفتي بآراء غيره من أصحاب الفتوىٰ بمسيس الحاجة، والأحسن أن لا يتبادر بالإفتاء منفرداً عن غيره، بل يجتهد أن يضمّ معه فتوىٰ غيره مِنَ العلماء؛ لتكون الفتوىٰ جماعياً لا انفرادياً.

٣.أن يتأكد ويتثبت في تحقيق المذهب الذي يريد أن يفتي به تحقيقاً بالغاً، والأحسن أن يراجع في ذلك علماء ذلك المذهب ولا يكتفي برؤية مسألة في كتاب أو كتابين؛ لأن كل مذهب له مصطلحات تخصه وأساليب ينفرد بها، وربّما لا يصل إلىٰ مرادها الحقيقي إلا مَنْ مارس هذه المصطلحات والأساليب.

٤.أن يؤخذ ذلك المذهب بجميع شروطه المعتبرة عنده؛ لأن لا يؤدي ذلك إلىٰ التَّلفيق في مسألة واحدة».

الثّالثة: لا يجوز للمفتي أن يعمل أو يفتي غيره إلا بالمعتمد من المذهب لا برأيه الخاص:

فلا يفرق بين الإفتاء في حقّ نفسه وحقّ غيره، ولا يظهر وجه التفريق بينهما؛ لأنّ اجتهاد الأئمة أَقوىٰ من اجتهاده في حقّ نفسه وفي حق غيره.

قال ابن عابدين[1]: «إنَّه لَمَّا عُلِمَ أنَّ اجتهادَهم أَقوىٰ ليس له أن يبني مسائل العامّة علىٰ اجتهاده الأضعف، أو لأنَّ السائلَ إنَّما جاء يستفتيه عن مذهبِ الإمام الذي قَلَّدَه ذلك المفتي، فعليه أن يُفتي بالمذهب الذي جاء

---

(١) في شرح العقود ص٥٠٤.

المستفتي يَستفتيه عنه.

ولذا ذكر العلّامةُ قاسم في «فتاويه»: أنَّه سُئِل عن واقف شَرَطَ لنفسه التّغيير والتّبديل، فصيَّرَ الوقفَ لزوجته؟ فأجاب: إنّي لم أقف على اعتبار هذا في شيء من كتبِ علمائنا، وليس للمُفتي إلاّ نقل ما صَحّ عند أهل مذهبه الذين يُفْتِي بقولهم؛ ولأنَّ المُستفتي إنَّما يسأل عَمَّا ذهبَ إليه أئمةُ ذلك المذهب لا عَمّا يَنْجَلِي للمفتي».

وكلام العلامة قاسم من أدقِّ ما كُتب في هذه الأبواب المتعلّقة بالاجتهاد والتّقليد، وهذا رغم أنَّه من أَكابر المحدّثين في زمانه، إلا أنَّه لم ير أقوم وأفضل من طريق الفقهاء في تنقيح الفقه فسلكه، فجزاه الله خيرَ الجزاء عن العلم وأهله.

الرّابعة: لا يجوز للقاضي أن يقضي بالقول الضَّعيف أو مذهب الغير، وإن قضى فإن قضاءه لا ينفذ، إلا فيما تقرَّر القضاء به من القول الضّعيف أو مذهب الغير:

إنَّ القاضي لا يحكم بالقول الضَّعيف، ولو قضى به لا ينفذ قضاؤه، لاسيما القضاة في العصور المتأخرة حيث يُقيّدون عند توليتهم القضاء أن يلتزموا براجح المذهب.

ونصَّ الفقهاء على أنَّ القاضي لا يقضي إلا بالراجح في مذهب إمامه، ولا يجوز له أن يحكم برواية ضعيفة أو بما خالف المذهب، فإن قضى برواية

ضعيفة أو بقول غير الإمام لم ينفذ قضاؤه، ولكن هذا مختصٌّ بالقاضي الذي قلّده الإمام بشرط أن يحكم بمذهب أبي حنيفة؛ لأنه معزولٌ في القضاء بغير مذهبه(١).

قال ابنُ قُطْلوبُغا: «وليس للقاضي المقلِّد أن يحكم بالضَّعيف; لأنَّه ليس من أهل التَّرجيح فلا يعدل عن الصحيح إلا لقصد غير جميل ولو حكم لا ينفذ; لأنَّ قضاءه قضاء بغير الحقّ; لأنَّ الحقَّ هو الصَّحيح وما وَقَع من أنَّ القول الضَّعيف يتقوَّىٰ بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كما بين في موضعه»(٢).

وقال ابنُ الغرس: «وأما المقلِّد المحض فلا يقضي إلا بما عليه العمل والفتوىٰ»(٣).

وقال ابنُ نُجيم: «أما القاضي المقلِّد فليس له الحكم إلا بالصحيح المفتىٰ به في مذهبه ولا ينفذ قضاؤه بالقول الضَّعيف»(٤).

وقال الحَصْكَفيُّ(٥): «ولا سيما في زماننا، فإنَّ السُّلطانَ يَنُصُّ في منشوره علىٰ نهيه عن القضاءِ بالأقوالِ الضَّعيفة، فكيف بخلاف مذهبه؟ فيكون

---

(١) ينظر: أصول الإفتاء ص٤٤، وغيره.

(٢) ينظر: رد المحتار ٥: ٤٠٨، وشرح عقود رسم المفتي ١: ٥٢، وغيرهما.

(٣) ينظر: رد المحتار ٥: ٤٠٨، وغيره.

(٤) ينظر: رد المحتار ٥: ٤٠٨، وغيره.

(٥) في الدر المختار ١: ٧٦.

معزولاً بالنِّسبة لغير المعتمد من مذهبه، فلا ينفذُ قضاؤه فيه ويُنْقَض، كما بُسِط في قضاء «الفتح» و«البحر» و«النَّهر» وغيرها».

* * *

المراجع:

١. إبراز الغي الواقع في شفاء العي: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، مطبعة أنوار محمد، ١٣٠١هـ، وأيضاً: بتحقيق: الدكتور صلاح محمد سالم أبو الحاج، دار الرازي، ٢٠٠١م.

٢. الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، مكتبة الشرق الجديد، بغداد.

٣. أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء رضي الله عنهم: لمحمد عوامة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٤، ١٤١٨هـ.

٤. الاجتهاد المطلق: لمحمد بن محمد بن عَبْد الرَّحْمَن البكري الصديقي زين الدين، تحقيق: سليم شعبان، دار المعرفة، دمشق ط١، ١٩٩٢هـ.

٥. الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي: للدكتور علي نايف بقاعي، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٩هـ.

٦. إجماع المسلمين على احترام المذاهب الأربعة للأمير غازي بن محمد، من إصدارات مؤسسة آل البيت، ط٣، ٢٠٠٦م.

٧. الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط٣، ١٩٩٤م.

٨. الأحكام السلطانية والولايات الدينية: لعلي بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية.

٩. أحكام القرآن: لأحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٠٥-٣٧٠هـ)، دار الفكر.

١٠. إحياء علوم الدين: لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

١١. أخبار أبي حنيفة وأصحابه: للحسين بن علي الصيمري (ت٤٢٦هـ)، ت: أبو الوفاء الأفغاني، ١٣٩٤هـ، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدرآباد الهند.

١٢. الآداب الشرعية والمنح المرعية: لمحمد بن مفلح المقدسي الحنبلي (ت٦٧٣هـ)، مؤسسة قرطبة.

١٣. أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين: لمحمد عوامة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ.

١٤. أدب المفتي والمستفتي: لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين المعروف بـ(ابن الصلاح)(ت٦٤٣هـ)، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١٥. أدب المفتي: لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، مطبوعات لجنة النقابة والنشر والتأليف، باكستان، دكه، ط١، ١٣٨١هـ.

١٦. الإرشاد في معرفة علوم الحديث: للخليل بن عبد الله الخليلي (ت٤٤٦هـ)، تحقيق: الدكتور محمد سعيد، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩.

١٧. الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها: لمصطفى الزرقاء، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٨. الأشباه والنظائر: لإبراهيم ابن نجيم المصري زين الدين (ت٩٧٠هـ)، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٣هـ، وأيضاً: طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٩. الأصل لمحمد بن الحسن الشياني (ت١٨٩هـ)، ت: د. محمد بوينوكالن، وزارة الأوقاف القطرية، ط١: ٢٠١٢م.

٢٠. أصول الإفتاء: لمحمد تقي الدين العثماني، مصورة عن نسخة بخط اليد من الهند، وأيضاً: طبعة مكتبة معارف القرآن، كراتشي، باكستان، ١٤٣٢هـ.

٢١. أصول البزدوي: لعلي بن محمد بن حسين البزدوي (٤٠٠-٤٨٢هـ)، دار الكتاب الإسلامي، مطبوع مع شرحه كشف الأسرار.

٢٢. أصول الفقه الإسلامي: لشاكر بك الحنبلي، اعتنى به رفعت ناصر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط١، ٢٠٠٢م.

٢٣. الاعتصام: لإبراهيم بن موسىٰ بن محمد اللخمي الغرناطي المعروف بـ(الشاطبي)(٧٩٠هـ)، مطبعة السعادة بمصر.

٢٤. الأعلام: لخير الدين الزَّركلي، بدون دار طبع، وتاريخ طبع.

٢٥. أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر: لمحمد جميل الشطي، دار البشائر، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٦. الأم: لمحمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.

٢٧. الأنساب: لأبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السَّمْعَاني (ت٥٦٢هـ)، تحقيق: عبد الله بن عمر البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٨هـ.

٢٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: لأبي الحسن بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي.

٢٩. أنوار البروق في أنواء الفروق: لأبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي شهاب الدين الشهير بـ(القرافي)(ت٦٨٤هـ)، عالم الكتب، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

٣٠. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم (ت١٣٣٩هـ)، دار الفكر،١٤١٠هـ.

٣١. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: لأحمد بن يحيى المرتضى (ت٨٤٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي.

٣٢. البحر المحيط في أصول الفقه: لمحمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: الدكتور عمر الأشقر، ط١، ١٩٨٩م، الكويت، وأيضاً: طبعة دار الكتبي.

٣٣. البداية والنهاية: لإسماعيل بن عمر بن كثير (ت٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف، بيروت.

٣٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لأبي بكر بن مسعود الكاساني (ت٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت. ط٢، ١٤٠٢هـ، وأيضاً: طبعة دار الكتب العلمية.

٣٥. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: لمحمد بن علي الشوكاني (١١٧٣-١٢٥٠هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٤٨هـ.

٣٦. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي جلال الدين (٨٤٩-٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، بيروت.

٣٧. بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني: لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (١٢٩٦-١٣٧١هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٨م.

٣٨. بلوغ السول في مدخل علم الأصول: لمحمد حسنين مخلوف المالكي، تحقيق: حسنين مخلوف، مطبعة مصطفى البابي، ط٢، ١٣٨٦هـ.

٣٩. البناية في شرح الهداية: لأبي محمد محمود بن أحمد العَيْنِي بدر الدين (٧٦٢-٨٥٥هـ)، دار الفكر، ط١، ١٩٨٠مـ.

٤٠. تاج التراجم: لأبي الفداء قاسم بن قُطْلُوبُغَا (ت٨٧٩هـ)، تحقيق: محمد خير رمضان، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٢مـ.

٤١. تاريخ أبي زرعة الدمشقي: لعبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري المشهور بـ(أبي زرعة الدمشقي) الملقب بـ(شيخ الشباب)(ت٢٨١هـ)، رواية: أبي الميمون بن راشد، تحقيق: شكر الله نعمة الله القوجاني (أصل الكتاب رسالة ماجستير بكلية الآداب - بغداد)، مجمع اللغة العربية، دمشق.

٤٢. تاريخ جرجان: لحمزة بن يوسف الجرجاني (ت٣٤٥هـ)، تحقيق: الدكتور محمد عبد معيد خان، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠١هـ.

٤٣. تاريخ دمشق: لعلي بن الحسن أبي محمد بن هبة الله، المعروف بـ(ابن عساكر)(٤٩٩-٥٧١هـ)، دار الفكر، دمشق.

٤٤. تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب: لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت١٣٧١هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ.

٤٥. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: لابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري برهان الدين (ت٧٩٩هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٤٦. تبيين الحقائق شرح كَنْز الدقائق: لعثمان بن علي الزيلعي فخر الدين (ت٧٤٣هـ)، المطبعة الأميرية، مصر، ط١، ١٣١٣هـ.

٤٧. التجريد لنفع العبيد (حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب): لسليمان بن محمد بن عمر البجيرميّ، دار الفكر العربي.

٤٨. تحبير التحرير في إبطال القضاء بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغرير: لمحمد أمين ابن عابدين الحنفي، مسودة مصفوفة عن المطبوعة القديمة (دار الفكر)، اعتنى بها: الدكتور صلاح أبو الحاج، مركز أنوار العلماء الدولي للدراسات، الإصدار: ١.

٤٩. تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال: لأحمد بن محمد بن الصديق الغماري، المطبعة المهدية، تطوان، المغرب، ١٣٦٢هـ.

٥٠. التذكرة الحمدونية، إصدار الموسوعة الشعرية.

٥١. تذكرة الراشد برد تبصرة الناقد: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، مطبعة أنوار محمد، لكنو، ١٣٠١هـ.

٥٢. ترتيب العلوم: لمحمد بن أبي بكر المرعشي ساجقلي زاده (ت١١٤٥هـ)، تحقيق: محمد بن اسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٠٨هـ.

٥٣. التصحيح والترجيح شرح القدوري: لقاسم بن قطلوبغا الحنفي (٨٧٩هـ)، مسودة مصفوفة عن المخطوط، اعتنى بها: الدكتور صلاح أبو الحاج، مركز أنوار العلماء الدولي للدراسات، الإصدار: ١.

٥٤. التعليقات السنية على الفوائد البهية: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، تحقيق: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.

٥٥. تفسير البغوي (معالم التنزيل): للحسين بن مسعود الفراء البغوي (ت٥١٦هـ)، تحقيق: خالد العك، ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ، وأيضاً: طبعة دار إحياء التراث.

٥٦. تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل): لأبي الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي المعروف بـ(الخازن)(المتوفى: ٧٤١هـ)، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ.

٥٧. تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)(التفسير الكبير): لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ)، دار الغد العربي، القاهرة، ط١، ١٤١٢هـ.

٥٨. تفسير الطبري: لمحمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٥٩. تفسير حقي (روح البيان؛ لإسماعيل حقي بن مصطفى الاستانبولي الحنفي، (ت١١٢٧هـ)، دار الفكر، بيروت.

٦٠. تقريب التهذيب: لأحمد بن علي ابن حَجَر العَسْقَلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٦م.

٦١. التقرير والتحبير شرح التحرير:لأبي عبد الله، محمد بن محمد الحَلَبِيّ الحنفي شمس الدين المعروف بـ(ابن أمير الحاج)(٨٢٥-٨٧٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦مـ.

٦٢. تكوين الملكة الفقهية: لمحمد عثمان شبير، العدد (٧٢) من كتاب الأمة رجب ١٤٢٠ هـ، السنة التاسعة عشرة.

٦٣. تلخيص تاريخ نيسابور: لأبي عبد الله الحاكم الطهماني النيسابوري المعروف بـ(ابن البيع)(ت٤٠٥هـ)، تلخيص: أحمد بن محمد بن الحسن بن أحمد المعروف بالخليفة النيسابوري، كتاب خانة ابن سينا، طهران، عرّبه عن الفرسية: د. بهمن كريمي، طهران.

٦٤. التلويح في حل غوامض التنقيح: لمسعود بن عمر بن عبد الله التَّفْتَازَانِيّ سعد الدِّين (٧١٢-٧٩٣هـ)، المطبعة الخيرية، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ، وأيضاً: مطبعة صبيح بمصر.

٦٥. التمذهب: لعبد الفتاح بن صالح اليافعي، مؤسسة الرسالة، ناشرون، ط١، ٢٠٠٦م.

٦٦. التمذهب: لعبد الفتاح بن صالح اليافعي، مؤسسة الرسالة، ناشرون، ط١، ٢٠٠٦م.

٦٧. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد بن علي بن حسين المالكي، (ت١٣٦٧هـ)، عالم الكتب.

٦٨. تهذيب الكمال في أسماء الرجال: لأبي الحجاج يوسف المزي (٦٥٤-٧٤٢هـ)، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة ط١، ١٩٩٢م.

٦٩. التوضيح شرح التنقيح: لعبيد الله بن مسعود المحبوبي صدر الشريعة (ت٧٤٧هـ)، دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٢٧هـ، وأيضاً: المطبعة الخيرية، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.

٧٠. تيسير التحرير: لمحمد أمين بن محمود البخاري الحنفي المعروف بـ(أمير بادشاه)(المتوفى: ٩٧٢هـ)، دار الفكر، بيروت.

٧١. الثقات: لأبي حاتم محمد بن حبان التميمي البستي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط١، ١٣٩٥هـ.

٧٢. جامع التحصيل: لأبي سعيد بن خليل بن كيكلدي (ت٧٦١هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.

٧٣. جامع الترمذي: لمحمد بن عيسى (٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧٤. جامع الفصولين في الفروع: لمحمود بن اسماعيل ابن قاضي سماوه (ت٨٢٣هـ)، المطبعة الأزهرية، مصر، ط١، ١٣٠٠هـ.

٧٥. جامع بيان العلم وفضله: لأبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٧٦. الجد الحثيث في بيان ما ليس بحديث: لأحمد بن عبد الكريم بن سعودي الغزي العامري (ت١١٤٣هـ)، تحقيق: بكر عبد الله أبو زيد، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١٢ هـ.

٧٧. الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لعبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء القرشي (ت٧٧٥هـ)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.

٧٨. الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري: لأبي بكر بن علي بن محمد الحَدَّادِيّ (٧٢٠-٨٠٠هـ)، المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٢٢هـ.

٧٩. حاشية البيجرمي: لسليمان بن عمر البيجرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا.

٨٠. حاشية الدسوقي: لمحمد عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، وأيضاً: طبعة دار إحياء الكتب العربية.

٨١. حاشية الرهاوي على شرح المنار: ليحيى الرهاوي، مطبعة عثمانية، در سعادت، ١٣١٥هـ.

٨٢. حاشية الشلبي على تبيين الحقائق: لأبي العباس أحمد بن يونس بن محمد الحنفي المعروف بـ(ابن الشلبي)(ت ٩٤٧هـ)، مطبوع بهامش تبيين الحقائق، المطبعة الأميرية بمصر، ط١، ١٣١٣هـ.

٨٣. حاشية الطَّحْطَاوي على مراقي الفلاح: لأحمد بن محمد الطَّحْطَاوِيّ الحنفي (ت١٢٣١هـ)، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.

٨٤. حاشية العثماني: لمحمد رفيع العثماني، مطبوعة مع شرح عقود رسم المفتي لابن عابدين، مكتبة دار العلوم، كراتشي، باكستان.

٨٥. حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع: لحسن بن محمد بن محمود العطار (ت٥٦٩هـ)، دار الكتب العلمية.

٨٦. حاشية على شرح عقود رسم المفتي لمظفر حسين المظاهري، ناظم آباد، كراتشي، ط٢، ٢٠٠٥م.

٨٧. الحاوي القدسي: لأحمد بن محمد بن نوح القابسيّ الغَزْنَوِيّ المقدسي الحَنَفِيّ جمال الدين (ت٥٩٣هـ)، من مخطوطات جامعة أم القرى، مكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز الجامعية، برقم (٤٢٣٠).

٨٨. الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي: لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٩هـ.

٨٩. حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي: لمحمد بن زاهد الكوثري (ت١٣٧٨هـ)، دار الأنوار للطباعة والنشر، مصر، ١٣٦٨هـ.

٩٠. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: لأبي نُعَيْم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، وأيضاً: طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.

٩١. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر: لعبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم البيطار الميداني الدمشقي (ت١٣٣٥هـ)، تحقيق: حفيده: محمد بهجة البيطار، من أعضاء مجمع اللغة العربية، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٩٢. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: لمحمد أمين المحبي (ت١٦٩٩م)، دار صادر.

٩٣. خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرَّافِعِي: لعمر بن علي بن المُلَقِّن (٧٢٣-٨٠٤هـ)، ت: حمدي السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.

٩٤. خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق: لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي الحنفي (ت١١٤٣هـ)، تحقيق: محمد نبهان الهيتي، رسالة ماجستير في كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ١٤٢٠هـ.

٩٥. الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لمحمد بن علي بن محمد الحصكفي الحنفي (ت١٠٨٨هـ)، مطبوع في حاشية رَدّ المُحْتَار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٩٦. الدر المنتقى في شرح الملتقى: لعلاء الدين محمد بن علي الحَصْكَفي (ت١٠٨٨هـ)، بهامش مجمع الأنهر، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦هـ.

٩٧. درر الحكام شرح غرر الأحكام: لمحمد بن فرامُوز بن علي الحنفي المعروف بـ(مُلا خسرو)(ت٨٨٥هـ)، الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ، وأيضاً: طبعة در سعادت، ١٣٠٨هـ.

٩٨. درر الحكام شرح مجلة الأحكام: لعلي حيدر، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٩٩. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الجيل.

١٠٠. دفع الغواية الملقبة بـ(مقدمة السعاية): لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، باكستان، ١٩٧٦م.

١٠١. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني البيهقي (ت٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ.

١٠٢. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: لإبراهيم بن علي بن فرحون اليعمري، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٣. ردّ المحتار على الدر المختار: لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (١١٩٨-١٢٥٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٤. الرد على مَن اتبع غير المذاهب الأربعة: لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، تحقيق: الدكتور الويد آل قربان، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤١٨هـ.

١٠٥. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة: لمحمد بن جعفر الكتاني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٠٦. رفع الإشتباه من مسائل المياه: لأبي الفداء قاسم بن قُطْلُوْبَغَا السُّوْدُوْنِي الجمالي الحنفي زين الدين (ت٨٧٩هـ)، تحقيق: أبو المنذر المنياوي، مخطوط ينشر لأول مرة بالمكتبة الشاملة، ١٤٣٤هـ.

١٠٧. رفع الغشاء في وقت العصر والعشاء: لإبراهيم ابن نجيم المصري زين الدين (ت٩٧٠هـ)، مطبوعة ضمن رسائل ابن نجيم الاقتصادية المسماة (الرسائل الزينية في مذهب الحنفية)، تحقيق: مركزالدراسات النقدية والاقتصادية، محمد أحمد سراج وعلي جمعة، دار السلام، القاهرة، مصر، ط١، ١٩٩٨-١٩٩٩م.

١٠٨. رمز الحقائق شرح كنْز الدقائق: لأبي محمد محمود بن أحمد العَيْنِي بدر الدين (٧٦٢-٨٥٥هـ)، مطبعة وادي النيل، مصر، ١٢٩٩هـ، وأيضاً: مطبعة الصفدي في المنبئ، ١٣٠٧هـ.

١٠٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لمحمود الألوسي (ت١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث، بيروت.

١١٠. روض المناظر في علم الأوائل والأَواخر: لمحمد بن محمد ابن الشحنة (٨١٥هـ)، تحقيق: سيد محمد مهنى، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ.

١١١. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لأبي محمد موفق الدين بن قدامة الجماعيلي المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١١٢. الزهد: لعبد الله بن المبارك (ت١٨١هـ)، تحقيق: حبيب الله الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٣. الزواجر عن اقتراف الكبائر: لأحمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي الشافعي (٩٠٩-٩٧٤هـ)، دار الفكر.

١١٤. سبيل الوصول إلى علم الأصول: للدكتور صلاح أبو الحاج، دار الفاروق، عمان، الأردن، ٢٠٠٦م.

١١٥. السلوك لمعرفة دول الملوك: لأبي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني العبيدي المقريزي تقي الدين (ت٨٤٥هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١١٦. سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي: لعبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي (ت:١١١١هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١١٧. سنن ابن ماجه: لمحمد بن يزيد بن ماجه القزويني (٢٠٧-٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

١١٨. سنن أبي داود: لسليمان بن أشعث السجستاني (٢٠٢-٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

١١٩. سنن البَيْهَقِي الكبير: لأحمد بن الحسين بن علي البَيْهَقِي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.

١٢٠. سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى الترمذي (٢٠٩-٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٢١. سنن الدَّارَقُطْنِي: لأبي الحسن علي بن عمر الدَّارَقُطْنِي (٣٠٦-٣٨٥هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.

١٢٢. سنن الدارمي: لعبد الله بن عبد الرحمن أبي محمد الدارمي (ت٢٥٥هـ)، تحقيق: فواز أحمد وخالد العلمي، ط١، ١٤٠٧هـ، دار التراث العربي، بيروت.

١٢٣. السنن الصغرى: لأحمد بن حسين البيهقي(ت٤٥٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ.

١٢٤. سنن النَّسَائيّ الكبرى: لأحمد بن شعيب النَّسَائِي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الغفار البنداوي وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

١٢٥. سنن سعيد بن منصور: لسعيد بن منصور (ت٢٢٧)، تحقيق: الدكتور سعد آل حميد، دار العصيمي، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.

١٢٦. سير أعلام النبلاء: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبِي شمس الدين (٦٧٣-٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.

١٢٧. شرح الزيادات لحسن بن منصور الأوزجندي، المشهور بقاضي خان (ت٥٩٢هـ)، ت: د.قاسم أشرف نور أحمد، دار إحياء التراث، ٢٠٠٥م.

١٢٨. شرح السير الكبير: لمحمد بن أحمد السرخسي (ت ٥٩٠هـ)، تحقيق: الدكتور صلاح المنجد، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٧١هـ.

١٢٩. شرح الكوكب المنير: لمحمد ابن النجار الحنبلي (ت٩٧٢هـ)، مطبعة السنة المحمدية.

١٣٠. شرح المنار: لعبد اللطيف بن عبد العزيز الكرماني ابن ملك (ت٨٠١هـ)، المطبعة العثمانية في دار الخلافة، ١٣١٦هـ.

١٣١. شرح الوقاية: لعبيد الله بن مسعود صدر الشريعة (ت٧٤٧)، مطبع فتح الكريم الواقع في بندار لمبيء، ١٣٠٣هـ، وأيضاً: بتحقيق الدكتور صلاح محمد أبو الحاج، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ٢٠٠٢م.

١٣٢. شرح مختصر الطحاوي لأبي بكر الجصاص (ت٣٧٠هـ)، ت: د. سائد بكداش وآخرون، طبعة دار البشائر، ط١، ٢٠١٠هـ.

١٣٣. شرح مختصر خليل: لمحمد بن عبد الله الخرشي (١١٠١هـ)، دار الفكر.

١٣٤. شفا القاضي عياض: لعياض بن موسى بن عياض (ت٥٤٤هـ)، المطبعة الأزهرية المصرية، مطبوع مع شرح نسيم الرياض، ط١، ١٣٢٧هـ.

١٣٥. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية: لطاشكبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٥م.

١٣٦. صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان: لمحمد بن حِبَّان التميمي (٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

١٣٧. صحيح البخاري: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البُخَارِيّ (١٩٤-٢٥٦هـ)، تحقيق: الدكتور مصطفى البغا، دار ابن كثير واليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

١٣٨. صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج القُشَيْرِيّ النَّيسَابوريّ (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣٩. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: لمحمد بن عبد الرحمن السَّخَاوِيّ القاهريّ الشَّافِعِيّ شمس الدِّين (٨٣١-٩٠٢هـ)، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ طبع.

١٤٠. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: للدكتور محمد سعيد البوطي، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٢هـ.

١٤١. طبقات ابن الصلاح (طبقات الفقهاء الشافعية): لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين المعروف بـ(ابن الصلاح)(المتوفى: ٦٤٣هـ)، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

١٤٢. طبقات الحنفية: لعلي بن أمر الله قنالي زاده المشهور بـ(ابن الحنائي)(ت٩٧٩هـ)، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، ط٢، ١٣٨٠هـ.

١٤٣. الطبقات السنية في تراجم الحنفية: لتقي الدين بن عبد القادر التميمي، ت: الدكتور عبد الفتاح الحلو، دار الرفاعي، الرياض، ١٤٠٣هـ.

١٤٤. طبقات الشافعية: لأبي بكر أحمد بن محمد بن عمر تقي الدين ابن القاضي شهبة الدمشقي (٧٧٩-٨٥١هـ)، تحقيق: الدكتور الحافظ عبد العليم خان، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٤٥. طبقات الشافعية: لأبي بكر بن هداية الله الحسيني (ت١٠١٤هـ)، تحقيق: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٤٠٢هـ.

١٤٦. طبقات الفقهاء: لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق: خليل الميس، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ طبع.

١٤٧. طبقات الفقهاء: لأحمد بن مصطفى طاشكبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، ط٢، ١٣٨٠هـ.

١٤٨. الطبقات الكبرىٰ : لمحمد بن سعد بن منبع البصري (١٦٨-٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت، وأيضاً: بتحقيق: زياد محمود منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٢، ١٤٠٨هـ.

١٤٩. طبقات المحدثين: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبِي شمس الدين (٦٧٣-٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور همام سعيد، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٤٠٤هـ.

١٥٠. طبقات المفسرين: لمحمد بن علي الداودي (ت٩٤٥هـ)، تحقيق: علي محمد، مكتبة وهبة، مصر، ط١، ١٣٩٢هـ.

١٥١. طرب الأماثل بتراجم الأفاضل: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، تحقيق: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة مطبع دبدبة أحمدي، لكنو، ١٣٠٣هـ.

١٥٢. ظفر الأماني بشرح مختصر الشريف الجرجاني: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط٣، ١٤١٦هـ.

١٥٣. العبر في خبر من غبر: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبِي شمس الدين (٦٧٣-٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٣مـ.

١٥٤. العرف الشذي شرح سنن الترمذي: لمحمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي (ت١٣٥٣هـ)، تصحيح: محمود شاكر، دار التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٥٥. العقود الدرية في تنقيح الفتاوىٰ الحامدية: لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (١١٩٨-١٢٥٢هـ)، المطبعة الميرية ببولاق، مصر، ١٣٠٠هـ.

١٥٦. عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر: لحسين بن أحمد بن بيري الحنفي (١٠٢٣- ١٠٩٩هـ)، من مخطوطات جامعة الملك سعود، برقم (٤، ٢١٧).

١٥٧. العناية علىٰ الهداية: لأكمل الدين محمد بن محمد الرومي البَابَرْتي (ت٧٨٦هـ)، بهامش فتح القدير للعاجز الفقير، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥٨. الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة: لعمر الغزنوي (ت٧٧٣هـ)، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ١٤١٩هـ.

١٥٩. غمز عيون البصائر علىٰ الأشباه والنظائر: لأحمد بن محمد الحموي (ت١٠٩٨هـ)، دار الطباعة العامرة، مصر، ١٢٩٠هـ.

١٦٠. غنية المستملي شرح منية المصلِّي: لإبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحَلَبي (ت٩٥٦هـ)، مطبعة سنده، ١٢٩٥هـ.

١٦١. غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام (الشرنبلالية): لحسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ)، در سعادت، ١٣٠٨هـ، وأيضاً: طبعة الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ.

١٦٢. فتاوى الأزهر: موقع وزارة الأوقاف المصرية.

١٦٣. الفتاوى الخيرية: لخير الدين بن أحمد بن نور الدين علي الأيوبي العُلَيْمِي الفاروقي الرَّمْلِي الحَنَفي، (٩٩٣-١٠٨١هـ)، مخطوط.

١٦٤. الفتاوى السراجية: لسراج الدين عليّ بن عثمان الأوشي، مطبوع بهامش فتاوى قاضي خان، المطبع العالي في لكنو، ١٣٠٢هـ.

١٦٥. الفتاوى الفقهية الكبرى: لأحمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي الشافعي (٩٠٩-٩٧٤هـ)، المكتبة الإسلامية.

١٦٦. فتاوى قاضي خان: لحسَن بن مَنْصُور بن مَحْمُود الأُوزْجَنْدِيّ (ت٥٩٢هـ)، مطبوعة بهامش الفتاوي الهندية، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٠هـ.

١٦٧. الفتاوي البَزَّازية: لمحمد بن محمد بن شهاب ابن البَزَّاز الكَرْدَري الخَوَارِزميّ الحَنَفي(ت٨٢٧هـ)، مطبوعة بهامش الفتاوي الهندية، المطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣١٠هـ.

١٦٨. الفتاوي الخيرية لنفع البرية: لخير الدين بن أحمد الرَّمْلِي الحَنَفي (٩٩٣-١٠٨١هـ)، دار المعرفة، ط٢، ١٩٧٤مـ، أعيدة بالأوفست عن الطبعة الأميرية، ١٣٠٠هـ.

١٦٩. الفتاوي الهندية: للشيخ نظام الدين البرهانفوري، والقاضي محمد حسين الجونفوري، والشيخ علي أكبر الحسيني، والشيخ حامد بن أبي الحامد الجونفوري، وغيرهم، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٠هـ.

١٧٠. فتح العلي المالك في الفتوىٰ علىٰ مذهب الإمام مالك لمحمد بن أحمد بن محمد عليش (ت ١٢٩٩ هـ)، دار المعرفة.

١٧١. فتح الغفار بشرح المنار: لإبراهيم ابن نجيم المصري زين الدين (ت٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٥هـ.

١٧٢. فتح القدير للعاجز الفقير علىٰ الهداية: لمحمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السكندري السيواسي كمال الدين الشهير بـ(ابن الهمام)(٧٩٠-٨٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الفكر.

١٧٣. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب (حاشية الجمل علىٰ شرح المنهج): لسليمان الجمل، دار الفكر.

١٧٤. الفروع: لمحمد بن مفلح المقدسي (٧١٧-٧٦٢هـ)، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، وأيضاً: طبعة عالم الكتب.

١٧٥. فصول البدائع في أصول الشرائع: لمحمد بن حمزة الفناري، مطبعة يحيىٰ أفندي، ١٢٨٩هـ.

١٧٦. الفصول في الأصول: لأحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٠٥-٣٧٠هـ)، الطبعة الثانية لوزارة الأوقاف الكويتية.

١٧٧. الفقيه والمتفقه: لأحمد بن علي الخطيب (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥هـ.

١٧٨. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: لمحمد الحسن الحجوي الفاسي (ت١٣٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ.

١٧٩. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية: لمحمد مطيع الحافظ، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠١هـ.

١٨٠. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: لأحمد بن غنيم النفراوي المالكي (١١٢٥هـ)، دار الفكر.

١٨١. الفوائد البهية في تراجم الحنفية: لعبد الحي الكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، تحقيق: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.

١٨٢. الفوائد المكية فيما يحتاج طلبة الشافعية من المسائل والضوابط والقواعد الكلية: للسيد علوي بن محمد السقاف، طبعة مصطفى الحلبي.

١٨٣. فيض القدير شرح الجامع الصغير: لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ.

١٨٤. قرة عين الأخيار لتكملة رد المحتار علي الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لعلاء الدين محمد بن محمد أمين المعروف بابن عابدين بن عمر بن عبد العزيز

عابدين الحسيني الدمشقي (ت١٣٠٦هـ)، مطبوع بآخر رد المحتار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

١٨٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنام: لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء (ت: ٦٦٠هـ)، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩١م.

١٨٦. القول الأزهر فيما يفتى فيه بقول الإمام زفر، وهي مخطوط من ورقتين ضمن مجموعة مخطوطات جامعة الملك سعود.

١٨٧. القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد: لمحمد بن عبد العظيم المكي الرومي المورَوي الحنفي الملقب بـ(ابن مُلّا فَرُّوخ)(ت١٠٦١هـ)، تحقيق: جاسم مهلهل الياسين، وعدنان سالم الرومي، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٩٨٨م.

١٨٨. كتاب الخراج: لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت١٨٢هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق، ط١، ١٣٠٢هـ.

١٨٩. كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار: لمحمود بن سليمان الكفوي توفي نحو (٩٩٠هـ)، من مخطوطات المكتبة القادرية، بغداد.

١٩٠. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: لمحمد بن علي التهانوي توفي بعد (١١٥٨هـ)، تحقيق: الدكتور علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، ط١، ١٩٩٦م.

١٩١. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لمحمود بن عمر الزمخشري الحنفي (٤٦٧-٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

١٩٢. كشف الأسرار شرح أصول البَزْدَوي: لعبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي علاء الدين (٧٣٠١هـ)، طبعة اسطنبول، ١٣٠٨هـ، وأيضاً: طبعة دار الكتاب الإسلامي.

١٩٣. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث: لإسماعيل بن محمد العجلوني (ت١١٦٢هـ)، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.

١٩٤. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الحنفي (١٠١٧-١٠٦٧)، دار الفكر.

١٩٥. الكشكول: للبهاء العاملي، إصدار الموسوعة الشعرية.

١٩٦. الكليات: لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: د. عدنان درويش وَمُحَمَّد المِصريّ، مؤسسة دار المعارف، ط٢، ١٩٩٣م.

١٩٧. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: لنجم الدين الغزي، تحقيق: الدكتور جبريل جبور، الناشر: محمد أمين وشركاه، ١٩٤٥م.

١٩٨. اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي جلال الدين (٨٤٩-٩١١هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤٠١هـ.

١٩٩. اللباب في شرح الكتاب: لعبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي (١٢٢٢-١٢٩٨هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٠٠. لسان العرب: لأبي الفضل محمد بن مكرم الإفريقي المصري المشهور بـ(ابن منظور)(ت٧١١هـ)، تحقيق: عبّد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف.

٢٠١. لمحات النظر في سيرة الإمام زفر: لمحمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

٢٠٢. المبسوط: لأبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي توفي بحدود (٥٠٠هـ)، ١٤٠٦هـ، دار المعرفة، بيروت.

٢٠٣. المجتبى شرح القدوري: لمختار بن محمود الزَّاهِدِيّ الغَزمِيْني (ت٦٥٨هـ)، من مخطوطات المكتبة القادرية.

٢٠٤. المجتبى من السنن: لأبي عبد الله أحمد بن شعيب النسائي (٢١٥-٣٠٣)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٢٠٥. مجلة دراسات إسلامية بجامعة صاقريا، تركيا، سنة ٢٠٠٩م.

٢٠٦. مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر: لعبدِ الرَّحمنِ بنِ محمد الرُّومي المعروف بـ(شيخِ زاده)(ت ١٠٧٨هـ)، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦.

٢٠٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ، ودار الكتاب العربي، بيروت.

٢٠٨. المجموع شرح المهذب: لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النَّوَوِيّ الشَّافِعِيّ(٦٣١-٦٧٦هـ)، ت: محمود مطرحي، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤١٧هـ.

٢٠٩. محاضرات في الفقه المقارن: للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٢٠هـ.

٢١٠. المحيط البرهاني: لمحمود بن أحمد بن مازه البخاري برهان الدين (ت ٦١٦)، إدارة القرآن، المجلس العلمي، كراتشي، ٢٠٠٤م.

٢١١. مختارات النوازل: لأبي الليث السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، من مخطوطات دار صدام للمخطوطات، برقم(٩٥٧٢).

٢١٢. مختصر المزني: لإسماعيل بن يحيى المزني (ت٢٦٤هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٢١٣. المدخل إلى السنن الكبرى: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.

٢١٤. المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي: للدكتور صلاح محمد أبو الحاج، دار الجنان، عمان، ط١، ٢٠٠٤م.

٢١٥. المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي: للدكتور صلاح محمد أبو الحاج، دار الجنان، عمان، ط١، ٢٠٠٤م.

٢١٦. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية للدكتور علي جمعة ص٣١٦ـ٣١٧، دار السلام، القاهرة، ط٣، ١٤٣٠هـ.

٢١٧. المدخل إلى مقاصد الشريعة: للدكتور أحمد الريسوني، دار السلام، القاهرة، ودار الإيمان، الرباط، ط١، ١٤٣١هـ.

٢١٨. مرآة المجلة: ليوسف آصاف، المطبعة العمومية، مصر، ١٨٩٤م.

٢١٩. المستدرك على الصحيحين: لمحمد بن عبد الله الحاكم (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٢٢٠. المستصفى من علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ)، دار العلوم الحديثة، بيروت.

٢٢١. مسند أبي حنيفة: لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (٣٣٦-٤٣٠هـ)، ت: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٢٢. مسند أحمد بن حنبل: لأحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.

٢٢٣. مسند الربيع: للربيع بن حبيب بن عمر الأزدي، تحقيق: محمد بن إدريس، وعاشور بن يوسف، دار الحكمة، مكتبة الإستقامة، بيروت وعُمان، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٢٤. مسند الشاشي: للهيثم بن كليب الشاشي (ت٣٣٥هـ)، تحقيق: الدكتور محمود الرحمن، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٢٥. مسند الشاميين: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطَّبَرَاني (٢٦٠-٣٦٠هـ)، ت: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢٢٦. المسند المستخرج على صحيح مسلم: لأحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، تحقيق: محمد بن الحسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٢٢٧. مشكل الآثار: لأحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، مجلس دائرة النظامية، الهند، حيدر آباد، ط١، ١٣٣٣هـ.

٢٢٨. المصالح المرسلة: لمحمد الأمين الشنقيطي، مركز شؤون الدعوة، السعودية، ١٤١٠هـ.

٢٢٩. مصباح الزجاجة: لأحمد بن أبي بكر الكناني (ت٨٤٠هـ)، تحقيق: محمد الكشناوي، دار العربية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٢٣٠. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: لأحمد بن علي الفيومي (ت٧٧٠هـ)، المطبعة الأميرية، ط٢، ١٩٠٩م.

٢٣١. المصنف في الأحاديث والآثار: لعبد الله بن محمد بن أبي شَيْبَةَ (١٥٩-٢٣٥هـ)، ت: كمال الحوت، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.

٢٣٢. معالم القربة في معالم الحسبة: لمحمد ابن الأخوة الشافعي، دار الفنون، كمبردج.

٢٣٣. المعجم الأوسط: للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠-٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٢٣٤. معجم المؤلفين: لعمر كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٣٥. معجم لغة الفقهاء: للدكتور محمد رواس قلعه جي، والدكتور حامد صادق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ.

٢٣٦. معجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، ت: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية.

٢٣٧. معنى قول الإمام المطلبي: لعلي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق: علي نايف بقاعي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٣٨. المغرب في ترتيب المعرب: لناصر بن عبد السيد المُطَرِّزِيّ (٦١٦هـ)، دار الكتاب العربي.

٢٣٩. المغني في أصول الفقه: لعمر بن محمد الخبازي (٦٢٩-٦٩١هـ)، ت: الدكتور محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٤٠. مفتاح السعادة ومصباح السيادة: لأحمد بن مصطفى طاشكبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥.

٢٤١. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: لمحمد بن عبد الرحمن السَّخَاوِيّ القاهريّ الشَّافِعِيّ شمس الدِّين (٨٣١-٩٠٢هـ)، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ.

٢٤٢. المقاصد: لابن عاشور، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، ٢٠١١م.

٢٤٣. مقالات الكوثري: لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (١٢٩٦-١٣٧١هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٤م.

٢٤٤. مقدمات إعلاء السنن: لظفر أحمد التهانوي (ت١٣٩٤هـ)، تحقيق: حازم القاضي، دارالكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٤٥. مقدمات الإِمام الكوثري: لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت١٣٧١هـ)، دار الثريا، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.

٢٤٦. مقدمة ابن خلدون: للعلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الأشبيلي (ت٨٠٨هـ)، دار ابن خلدون.

٢٤٧. مقدمة التعليق الممجد على موطأ محمد: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، تحقيق: الدكتور تقي الدين الندوي، دار السنة والسيرة بومباي، ودار القلم دمشق، ط١، ١٩٩١م.

٢٤٨. مقدِّمة السِّعَاية في كشف ما في شرح الوقاية: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، باكستان، ١٩٧٦م.

٢٤٩. مقدمة الهداية: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، ديوبند سهارنيور، ١٤٠١هـ.

٢٥٠. مقدِّمة عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، المطبع المجتبائي، دهلي، ١٣٤٠هـ.

٢٥١. مقدمة نصب الراية: لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت١٣٧١هـ)، ضمن مقدمات الكوثري، دار الثريا، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.

٢٥٢. مكارم الأخلاق: لعبد الله بن محمد القرشي (٢٠٨-٢٨١هـ)، ت: مجدي السيد، مكتبة دار القرآن، القاهرة، ١٤١١هـ.

٢٥٣. مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث: لمحمد عبد الرشيد النعماني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط٤، ١٤١٦هـ.

٢٥٤. ملتقى الأبحر: لإبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحَلَبي (ت٩٥٦هـ)، مطبعة علي بك، ١٢٩١هـ، وأيضاً: بتحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٩هـ.

٢٥٥. مناهل العرفان في علوم القرآن: لمحمد عبد العظيم الزرقاني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٢٥٦. المنتقى من السنن المسندة: لعبد الله بن علي بن الجارود (ت٣٠٧هـ)، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٢٥٧. منحة الخالق على البحر الرائق: لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (١١٩٨-١٢٥٢هـ)، ط٢، دار المعرفة.

٢٥٨. المنخول من تعليقات الأُصول: للغزالي، ت: د. محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط٣، ١٤١٩هـ.

٢٥٩. منهج كتابة الفقه المالكي بين التجريد والتدليل: للدكتور بدوي الطاهر، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط١، ١٤٢٣هـ.

٢٦٠. المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي: لأبي المحاسن يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي جمال الدين (ت٨٧٤هـ)، تحقيق: الدكتور محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٦١. الموافقات: لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠ه)، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط٢، ١٤١٧ه - ١٩٩٧م.

٢٦٢. مواهب الجليل شرح مختصر خليل: لمحمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بـ(الحطاب)(ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.

٢٦٣. الموسوعة الفقهية الكويتية: لجماعة من العلماء، تصدرها وزارة الأوقاف الكويتية.

٢٦٤. موطأ مالك: لمالك بن أنس الأصبحي (٩٣-١٧٩هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

٢٦٥. الموقظة في علم مصطلح الحديث: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذَّهَبِي شمس الدين (٦٧٣-٧٤٨هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢٦٦. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه: لمحمد بن أحمد السمرقندي (ت٥٣٩هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الملك السعدي، طباعة وزارة الأوقاف العراقية، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٦٧. الميزان الشعرانية المدخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومقلديهم في الشريعة المحمدية (الميزان الكبرىٰ): لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني (ت٩٧٣هـ)، دار العلم للجميع، ط١.

٢٦٨. ناظورة الحق في فرضية العشاء وإن لم يغب الشفق: لشهاب بن بهاء الدين المرجاني (ت١٣٠٦هـ)، طبعة قازان، ١٢٨٧هـ.

٢٦٩. النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٧٠. نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار تكملة فتح القدير علىٰ الهداية: لأحمد بن محمود الأدَرْنوي شمس الدين المعروف بـ(قاضي زاده)(ت٩٨٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٧١. النتف في الفتاوىٰ: لعلي بن الحسين السغدي (ت٤٦١هـ)، تحقيق: الدكتور صلاح الدين الناهي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٥م.

٢٧٢. نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر: لعبد الحي بن فخر الدين الحسني (ت١٣٤١هـ)، دائرة المعارف العثمانية، الهند، راجعه أَبُو الحسن الندوي، ط١، ١٩٧٢م.

٢٧٣. نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية: لعبد الله بن يوسف الزَّيْلَعِي (ت٧٦٢هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.

٢٧٤. نفع المفتي والسائل بجمع متفرقات المسائل: لعبد الحي اللكنوي (١٢٦٤-١٣٠٤هـ)، تحقيق: الدكتور صلاح محمد أبو الحاج، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠١هـ.

٢٧٥. نور الأنوار شرح المنار: لأحمد بن أبي سعيد الصديقي الميهوي الحنفي المعروف بـ(ملا جيون)(ت١١٣٠هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٦هـ.

٢٧٦. النور السافر عن أخبار القرن العاشر: لعبد القادر بن شيخ بن عبد الله العَيدروسي محيي الدين (١٥٧٠-١٦٢٨م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢٧٧. الهداية شرح بداية المبتدي: لأبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة الأخيرة، بدون تاريخ طبع.

٢٧٨. هدية العارفين : لإسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الفكر ، ١٤٠٢هـ.

٢٧٩. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي جلال الدين (ت٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.

٢٨٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأبي العباس أحمد بن محمد ابن خَلكان (٦٠٨-٦٨١هـ)، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

* * *

فهرس الموضوعات:

* * *